GUIDO DE RUGGIERO

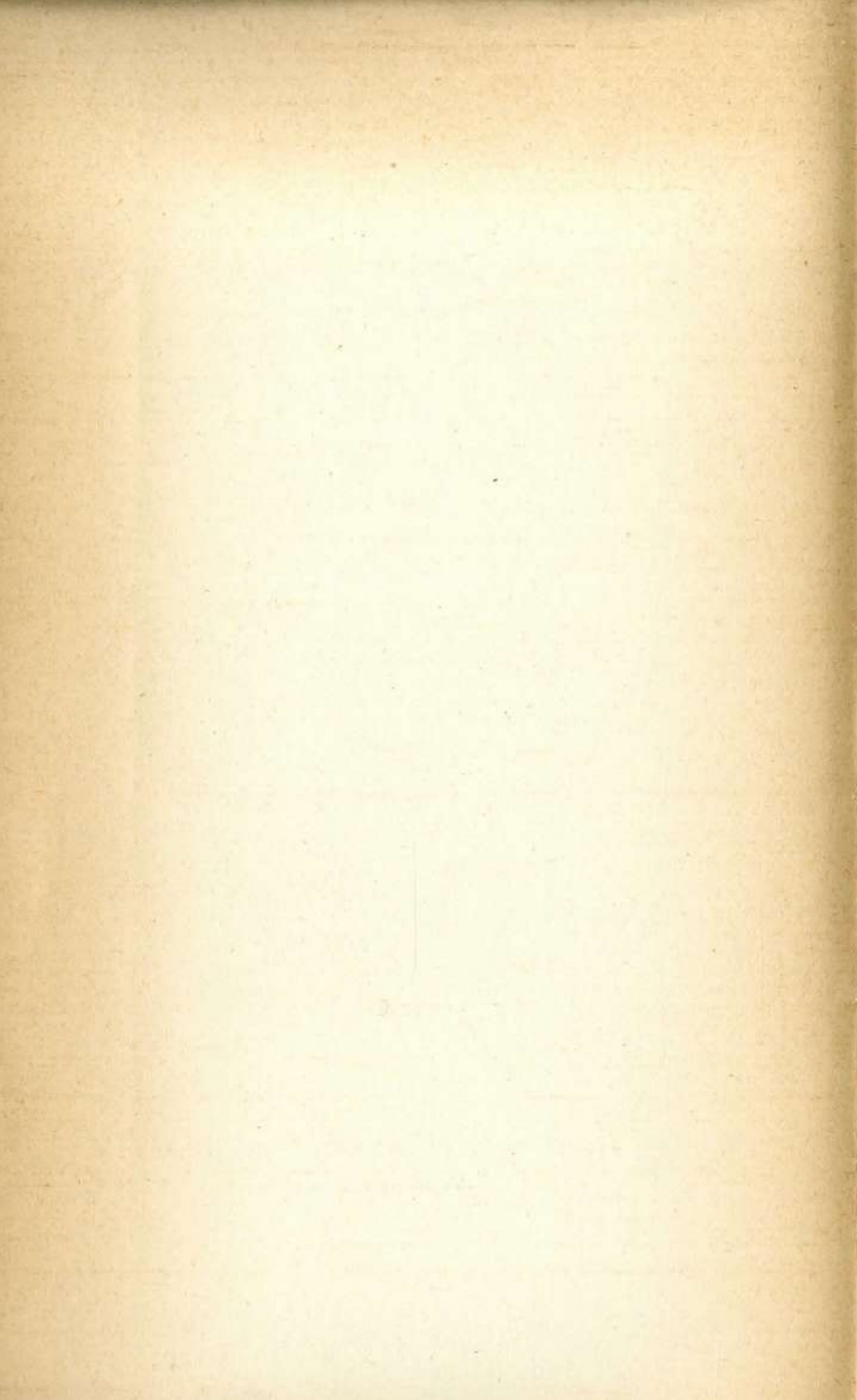
STORIA DELLA FILOSOFIA

IX

LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

GERMANIA - FRANCIA - INGHILTERRA
AMERICA - ITALIA

EDITORI LATERZA - BARI 1964

ad Anna Breglia

PREFAZIONE ALLA III EDIZIONE

Ripubblico questo libro ancora una volta nella sua forma originaria. Certo, se dovessi scrivere oggi una storia della filosofia contemporanea, la concepirei con maggiore larghezza e con spirito meno aggressivo, ma non rimpiango di averla pensata così, nel fervore dei miei venti anni e nella gioia della prima conquista di un nuovo orizzonte filosofico. In questa sua forma, il libro è documento ancor utile dei tempi e del clima mentale in cui nacque; esso conserva inoltre il pregio — e posso ben riconoscerglielo, perché a tanta distanza lo giudico con occhio quasi estraneo — di un'informazione precisa e di un giudizio sicuro. Di tutte le valutazioni che sono in esso contenute, oggi io rifiuterei soltanto quella che nell'introduzione mutuavo dallo Spaventa, sulla nazionalità della filosofia, e non perché del tutto erronea, ma perché angusta e antiquata: se anche le nuove filosofie son nate nel bozzolo delle singole tradizioni nazionali, per vivere e per adempiere alla loro missione culturale esse non possono che rompere, e in effetti vanno rompendo, il loro primitivo involucro. Ma gli apprezzamenti dei singoli sistemi che si trovano in questo libro (almeno nella maggior parte) e il loro ordinamento ideale sono ancora per me sostanzialmente validi, il che mi par degno di nota ripensando alla sterminata massa di opinioni filosofiche in gran parte nuove e non ancora fissate e organizzate da nessun giudizio storico che mi toccò d'individuare e di coordinare per la prima volta.

Al contrario, l'appendice, scritta assai più tardi (nel 1920), è più fiacca e rivela chiaramente che il pensiero

dell'autore, già fuori della cerchia di quei problemi, vi era risospinto dall'occasione del tutto contingente di aggiornare l'opera in vista di una seconda edizione. Ma, poiché anche in essa non manca qualche notizia utile, ho pensato di ristamparla in questa terza edizione, sfrondandola però di battute polemiche non necessarie e di notizie non pertinenti alla vera e propria filosofia. Per attuare rigorosamente questo criterio, avrei dovuto togliere le pagine dedicate all'Oriani; ma ho voluto lasciarle, con qualche lieve ritocco, come documento di uno stato d'animo molto diffuso negli anni che seguirono immediatamente la guerra, per cui fummo un po' tutti propensi a confondere le immagini e le rappresentazioni ingegnose coi concetti scientifici. A mia parziale discolpa, io riempivo quelle frasi, leggendole, di un contenuto storico di pensiero che qua e là lampeggiava in esse; ma dovevo pure intendere, per la mia passata esperienza, che in materia filosofica e storica non giovano le notazioni frammentarie e isolate, ma conta solo il procedimento metodico con cui le verità si conquistano e si rendono capaci di svolgersi e di fruttificare.

Salvo le poche aggiunte dell'appendice, limitate ad alcune manifestazioni del pensiero italiano, la mia storia si arresta al 1912; ma dal gennaio del 1928 ho cominciato a pubblicare nella *Critica* del Croce una serie di articoli sulla più recente filosofia europea, che mi propongo di riunire poi in un volume, insieme con una bibliografia anch'essa aggiornata, che sarà il terzo ed ultimo di questa serie [1].

GUIDO DE RUGGIERO

---

[1] È stato poi pubblicato il volume col titolo: *Filosofi del Novecento*, Laterza, Bari.

INTRODUZIONE

La metafisica che sorge verso il principio del secolo XIX dall'idealismo kantiano è la critica profonda della filosofia illuministica e della rivoluzione. Il pensiero, che s'era naturalizzato in un vuoto universalismo e nelle idealità astrattamente umanitarie, risorge nella coscienza del proprio carattere storico e della soggettività concreta del suo sviluppo. Uno dei punti culminanti di quella metafisica sta nel riconoscimento della nazionalità del pensiero, non già nel senso di un particolarismo arbitrario, ma in quello assai più profondo, che l'universalità umana non è fuori dell'individualità, e che solo nel processo della propria individuazione lo spirito ritrova la sua universalità vera.

A pochi anni di distanza dalla dichiarazione dei diritti dell'uomo, questo passo era veramente troppo grande, e quegli stessi che lo compirono non ebbero piena coscienza del loro operato, tant'è vero che perdettero ben presto i frutti della grande scoperta: Hegel, con un malinteso spirito di patriottismo, che faceva della Germania il centro del mondo; la scuola storica del diritto, chiudendosi nelle vaghe idealità sentimentali, che riplatonizzavano ancora una volta il pensiero.

Lo svolgimento della filosofia non era consono alla sua premessa: si affermava l'assoluta concretezza e storicità del pensiero, ma intanto se ne intorbidiva la corrente includendovi i residui dell'astrattismo non ancora risoluto. Il risorgere della filosofia naturalistica dalla speculazione kant-hegeliana segna appunto il dissidio interiore del pensiero di fronte ai problemi non risoluti. Ma la particolarità del naturalismo sta in ciò, che esso esprime la sua negazione in una forma dommatica, e dà come certezza della soluzione ciò che è appena il dubbio incipiente del problema che si forma.

I primordi del naturalismo vanno ricercati nella stessa filosofia hegeliana, dove il meccanizzamento della dialettica in molti punti del sistema e il troncone morto della filosofia della natura dissimulavano, nella parvenza delle soluzioni, i problemi insoluti; ma ancor meglio questo si osserva nella speculazione filosofica che seguì immediatamente Hegel, come in appresso vedremo. Nella sua forma più compiuta, il naturalismo moderno è figlio delle scienze empiriche, e particolarmente delle biologiche. Questo, non senza ragione. L'idealismo post-kantiano era una metafisica del conoscere, che cercava di risolvere l'oggetto del pensiero nell'atto del pensare. E il naturalismo, che n'è il seguito e l'antitesi, è un naturalismo antropologico, che tenta di negare l'originalità e la spontaneità del pensiero, riconducendolo alle condizioni biologiche ed organiche dell'individuo umano.

Con l'affermarsi del naturalismo, si perde il senso della storicità del pensiero. Affatto antistorico ed impersonale, esso introduce un nuovo astrattismo, che consacra le sue idealità fuori del processo storico. La sua formula teoretica è la legge naturale,

come espressione di una realtà fatta *ab aeterno*; la sua equazione sociale è il socialismo, nella sua concezione più recente, quando — perduto ogni contatto con le sue origini, che ricordano ancora troppo da vicino l'antica visione storica del mondo — esso celebra la sua alleanza col positivismo.

Nella stessa genesi della filosofia naturalistica si rispecchia il suo carattere impersonale e antistorico. Essa non ha uno svolgimento vero e proprio, ma si accresce dall'esterno con la sovrapposizione di nuovi elementi; non sorge nei vari paesi come continuazione d'un movimento storico originale, ma si estende dilagando da un paese all'altro, senza che presenti in nessuno una peculiarità sua propria, ma dovunque conservando l'identico livello. Questo si osserva già nella speculazione che seguì immediatamente Hegel, la quale si trapiantò rapidamente nei vari paesi d'Europa, anche là dove le tradizioni storiche del pensiero erano meno atte a rendere possibile l'innesto. Il che costituisce il miglior segno del suo carattere naturalistico, perché una filosofia come quella hegeliana, culmine di uno sviluppo storico peculiarissimo, non poteva trapiantarsi in ambienti così diversi, se non perdendo ciò che possedeva di più proprio e di più vitale.

La stessa espansione, ma su più larga scala, è quella che si osserva nel naturalismo sorto dalle scienze empiriche. Le sue esplicazioni, nei vari paesi, si equivalgono: il naturalismo tedesco vale quello francese, e questo quello inglese, e così via. Nessuno di essi contiene alcunché di peculiare: la peculiarità non è che del pensiero in quanto soggetto, in quanto processo d'individuazione; mentre l'universalismo astratto dell'oggetto non comporta alcuna specificazione. Perciò noi vediamo questa filo-

sofia, in tutto il secolo XIX, accrescersi per un contatto estrinseco d'idee, in un reciproco influenzarsi dei pensatori, nei vari paesi. Mill, Spencer, Comte, Fechner, Haeckel, riescono ad acclimatarsi in tutti gli ambienti, e dovunque trovano continuatori e seguaci.

Ma mentre il naturalismo, nel suo tentativo di sconfessare la storia, non faceva altro che sostantivare in un risultato compiuto quel che era soltanto un dissidio originario d'idee, il pensiero risolveva nell'atto lo stesso dissidio, e compiva la critica della rivoluzione, che la metafisica tedesca aveva soltanto anticipata, ma — per l'immaturità dei tempi — non pienamente compiuta. L'organizzarsi delle nazionalità è la vera critica dell'universalismo astratto che ha dominato il secolo XVIII. Questo processo storico, che si continua ancora ai nostri giorni, era appena al suo inizio, quando Hegel lo pensava come già compiuto e faceva centro di esso la Germania. Sicché quello stesso Hegel che aveva concepito la filosofia come l'uccello di Minerva che spiega il volo al crepuscolo, cioé quando un movimento storico è compiuto, qui, in realtà, non faceva che anticipare col pensiero sullo sviluppo storico del secolo XIX. Tutto ciò si spiega considerando che la sua speculazione era il frutto di quel fermento d'idee che segnò la redenzione politica della Germania, e che il suo assorbente patriottismo gli faceva sembrare come sintesi di tutto il processo storico ciò che ne era invece soltanto un piccolo saggio.

L'affermazione delle nazionalità, e il loro assorgere a unità politiche, è dunque l'opera di tutto il secolo XIX. Qui il processo d'individuazione segna la sua pienezza: esso non rappresenta già il disgregarsi dell'universalità umana in piccoli centri indi-

pendenti e atomistici, ma, al contrario, il concretarsi dell'umanità nella nazione; nelle differenze dei popoli e nella peculiarità del loro sviluppo storico si dimostra veramente la loro profonda identità umana.

La filosofia di questo nuovo corso storico è perciò una filosofia nazionale. Criticando il naturalismo antistorico ed impersonale, essa sorge dalle tradizioni di pensiero di ciascun popolo, e rappresenta, nella piena originalità del suo sviluppo, la coscienza di questa forza individuatrice del pensiero storico. La filosofia tedesca, la francese, l'inglese, l'italiana, si connettono al loro passato e da questa continuità attingono la loro potenza. Un fatto che a prima vista stupisce lo storico, ma che poi alla riflessione rivela la propria razionalità, è che queste filosofie si svolgono in un modo, direi quasi, monadistico, tale cioè che ognuna sa quasi nulla dell'altra e non deriva affatto dall'altra. L'idealismo del Ravaisson e del Lachelier, su cui si fonda tutta la speculazione francese, resta per lungo tempo ignoto fuori di Francia, e quando poi è conosciuto non esercita alcuna influenza; Stirling e Green sono ignorati in Germania e in Francia; la filosofia italiana è lettera morta fuori d'Italia. Io esemplifico soltanto, ma chiunque conosce un po' l'argomento può controllare la verità di quel che affermo. Negli ultimi tempi gli scambi di pensiero divengono più attivi, ma pure si limitano a una conoscenza superficiale, che non offre possibilità di alcun innesto fecondo: la cultura artificiale di sistemi come il prammatismo, l'intuizionismo e simili, fuori della loro sede d'origine, dà luogo a prodotti deformi, che vengono ben presto eliminati dal pensiero. Ciò che si conserva vitale è solo quello che vive nella storia della vita del suo passato, che

esso stesso vivifica con la propria originalità creatrice. Al naturalismo antistorico, che, privo d'una intimità spirituale, si propagava facilmente, nella sua astratta universalità, per una forza direi quasi meccanica, si contrappongono le nuove correnti, espressioni delle nazionalità che si formano, tutte con un ritmo originale di sviluppo. Il nostro còmpito comincia così a delinearsi: noi dobbiamo indagare l'origine di ciascuna corrente, seguire il suo moto e svelarne la critica immanente che determina la sua direzione e la sua meta finale.

Abbiamo parlato di nazionalità del pensiero, ma non vogliamo che ci si fraintenda. Non si tratta dell'idea naturalistica della razza, ma del concetto idealistico dello spirito. In quanto è universalità concreta, lo spirito vive individuandosi nella storia, e, creando la sua storia come processo d'individuazione, esso crea sé medesimo. Lo spirito non è dunque il puro pensiero statico e immoto fuori della storia, ma è la sua stessa storia. Lo spirito moderno è perciò quel processo d'individuazione che noi chiamiamo la nazionalità moderna, che riassume nell'originalità della sua vita tutto il suo passato.

Ma questo momento della differenza, per cui il pensiero contemporaneo si svolge secondo linee diverse, non ci deve far perdere di vista l'identità spirituale delle varie tendenze. È l'uno e medesimo pensiero contemporaneo quello che si svolge nei diversi indirizzi e che ne costituisce l'unità indissolubile, assai più profonda che non quella di un contatto estrinseco di dottrine o di uno scambio superficiale d'influssi. Da questo punto di vista la storia del pensiero s'illumina di nuova luce: noi

vedremo le filosofie dei vari paesi, pure svolgendosi ciascuna secondo una linea propria, porre gli stessi problemi, attuare le identiche esigenze, e, a parte la diversa forza speculativa dei vari indirizzi, culminare in certi punti determinati, che dimostrano la massima attualità di alcuni bisogni e di alcuni problemi, a cui convergono tante forze, all'apparenza isolate.

Certo, non tutte le nazioni contribuiscono in egual misura alla vita del pensiero. Noi vedremo che la Germania è arretrata, e che la Francia, l'Inghilterra e l'Italia sono più concordi nello slancio: ma non è un'identità quantitativa quella del pensiero. Ciò che la filosofia tedesca non dà nello svolgimento logico del proprio tema, cerca di dare in uno sforzo sopralogico per superare delle posizioni insufficienti e conquistare le verità più alte di cui sente l'esigenza: l'identità dello sforzo e dell'esigenza l'adegua alle filosofie delle altre nazioni. L'identità del pensiero non sopprime ma invera la diversità degli indirizzi e delle correnti, e nello stesso tempo attribuisce a ciascuna nazione il posto che le spetta nel concerto della cultura. Attribuzione che non è fatale, meccanica, perché non è imposta da un potere estraneo, ma è posta dallo stesso pensiero che nella particolarità delle sue forme esplica l'universalità sua.

Noi vogliamo infine, per agevolare il lettore, prospettare in una volta il nostro còmpito, la giustificazione del quale sarà data dallo stesso svolgimento del pensiero contemporaneo. Noi assisteremo alla decadenza dell'idealismo classico ed al sorgere della filosofia naturalistica, e cercheremo d'indagare la genesi e il significato di questo doppio processo. Vedremo poi dalla dissoluzione del naturalismo

risorgere la speculazione idealistica con le esigenze nuove, che mostreranno come quel naturalismo non è esistito invano. Seguiremo queste correnti di pensiero nella particolarità del loro sviluppo, e nelle esplicazioni originali della loro vita; e infine cercheremo di svelare l'identità profonda di quella varietà e i punti di convergenza comuni dei molteplici sforzi. Tale è il nostro còmpito. Esso è molto arduo: ma gioverà avere osato.

PARTE PRIMA

LA FILOSOFIA TEDESCA

I

ANTIMETAFISICA E NATURALISMO

1. La decadenza dell'idealismo. — Tra Kant ed Hegel corre un periodo di tempo egualmente breve che tra Platone e Aristotele. Ora chi pensi che per colmare la distanza tra la dottrina dell'Idea e quella dell'Atto puro sono occorsi più secoli di vita speculativa, non potrà meravigliarsi se tutta la filosofia post-hegeliana non solo non riuscì a comprendere quel sistema, ma non seppe ritrovare neanche la via che Fichte e Schelling avevano tracciata verso di esso. Quelli che più direttamente s'ispirarono ad Hegel o si limitarono alla funzione d'interpreti e di commentatori, e furono tutti poco perspicaci; o, impadronitisi del facile meccanismo estrinseco della dialettica, si diedero ad elevare le più fantastiche costruzioni. Ma volere attribuire a questi innocui costruttori o a quei pedissequi commentatori la colpa o il merito d'aver discreditato l'idealismo e cagionato la reazione naturalistica e positivistica, sarebbe in verità un semplicismo troppo ingenuo. Sta invece il fatto che la filosofia degli epigoni era l'espressione anch'essa di quel medesimo naturalismo e positivismo che pareva sorgerle contro minaccioso. Coloro che dialettizzavano con concetti

fatti e si mostravano preoccupati, più che d'altro, di sistemare, col sussidio che erano capaci di trarre da Hegel, il materiale più disparato delle conoscenze empiriche, erano in realtà assai più vicini che non credessero ai nuovi costruttori di mondi che sorgevano, armati dell'induzione e della generalizzazione. L'ubriacatura di fatti non differiva dall'ubriacatura di formule, una volta che i fatti, in mani egualmente rozze ed inesperte, si mutavano anch'essi in formule, rivelatrici, eppure gravide di mistero.

Per converso, ambedue gl'indirizzi erano egualmente lontani da quell'idealismo, che aveva cercato di scrutare il fatto nella sua verità più profonda, risolvendolo nella vita del pensiero. O che lo chiudessero negli schemi dell'induzione, o in quelli della dialettica, in ogni caso lo circuivano, lo classificavano, senza mai penetrarlo: il titolo di naturalismo è dunque a entrambi comune.

Per un certo tempo, in Germania, poté durare l'equivoco che gli hegeliani e gli anti-hegeliani rappresentassero due tendenze di pensiero diametralmente opposte. E in verità quelli tra gli hegeliani che si dedicarono alla storia della filosofia, come il Rosenkranz, il Michelet, il Lasson, il Fischer, conservavano tutti, per quanto attenuate, le tradizioni della scuola. Ma non è là che bisogna vedere la prima efficienza dell'hegelismo nel pensiero tedesco: echi affievoliti di una voce potente, quegli storici furono ben presto tagliati fuori dalle vie principali della filosofia. Invece l'azione più immediata e diretta dell'hegelismo, e, in pari tempo, la prova tangibile della sua trasformazione radicale, bisogna vederla dove la prima volta quella dottrina fu tratta, per così dire, dal suo involucro, e messa a contatto coi problemi e cogli interessi che agitavano gli spiriti.

In prima linea era il problema religioso, reso più urgente dal fatto stesso del progresso delle scienze empiriche e delle nuove scoperte, che parevano compromettere l'esistenza del soprannaturale. Ora qui si determinò, com'è noto, la scissione dell'hegelismo in due ali, la destra e la sinistra. Quest'ultima, di gran lunga più importante, accolse uomini d'ingegno e di attitudini disparate, come Ruge, Bauer, Strauss, Feuerbach; ma tutti riuniti nella stessa preoccupazione di ostilità verso il soprannaturale e la religione positiva. Costoro non accettarono che la sola veste dell'hegelismo, ma dentro quella veste si moveva il nuovo naturalismo: il fatto d'identificare la negazione dialettica della religione con la negazione materialistica del soprannaturale, è l'indizio più certo del capovolgimento dell'hegelismo e della sua relazione con le nuove dottrine sorte dalle scienze naturali.

Di siffatti capovolgimenti delle premesse hegeliane, che rivelano tutti un unico orientamento di pensiero, la storia di quel periodo offre molteplici esempi. Così lo Haym negava che la dialettica fosse il principio di ogni vita naturale e mentale, affermando che, al contrario, la vita naturale e mentale fosse il principio della dialettica. È nota la parabola descritta dal Feuerbach, il cui pensiero era passato da Dio, alla ragione, e finalmente all'uomo. Ma l'esempio più cospicuo di questa inversione è dato dai creatori del così detto materialismo storico, Marx ed Engels, che mentre accettavano la dialettica, sostenevano poi, che non la coscienza spiegasse l'essere dell'uomo, ma l'essere la coscienza.

Questo, del resto, avveniva anche fuori della scuola hegeliana. Il motivo speculativo della filosofia dello Herbart, cedeva, nella scuola, ai motivi più

anti-speculativi: donde uno sterile matematismo, e una grama psicologia. L'aristotelico Trendelenburg equivoca, col concetto del movimento, i rapporti tra lo spirito e la natura, senza accorgersi che il suo mediatore era un falso mediatore, perché già esso stesso natura: sì che credendo di creare un passaggio, non faceva che naturalizzare lo spirito. E similmente lo storico Ueberweg, dopo lunghi sforzi per mantenersi in una posizione eclettica tra idealismo e realismo, cadeva, verso la fine, nel materialismo puro e semplice.

Quelli che più facilmente si salvarono da queste cadute, furono i cultori di scienze speciali, storiche, giuridiche, sociali, che, vivendo in contatto con una realtà viva, concreta, più facilmente riuscirono a conservare quell'orientamento idealistico di pensiero, che avevano da principio ricevuto, e furono meno propensi a chiudersi negli schemi del naturalismo. Sarebbe interessante rintracciare questi polloni di idealismo nelle opere dei grandi storici, come un Mommsen, un Ranke, uno Ihering: in essi il pensiero trascende sempre la formula in cui pretende chiudersi, e quand'anche si professano positivisti e naturalisti, sono ben lungi dal positivismo e naturalismo delle scuole filosofiche. Una vena d'idealismo, per quanto attenuata e svaporante in una certa astrattezza, si trova ancora nei due fondatori della così detta «psicologia dei popoli», il Lazarus e lo Steinthal; ma le loro dottrine, sorte contro tempo, incapaci di vincere il naturalismo dominante, e perciò soffocate da esso, ebbero scarsa efficacia, e non sono state ripigliate che oggi, nel risorgente storicismo.

Nel passaggio della filosofia tedesca dalla posizione idealistica a quella naturalistica, che noi abbiamo sopra tracciato, non bisogna vedere un muta-

mento brusco, ma una trasformazione graduale. Sarebbe un grave errore voler identificare uno Strauss o un Marx con un Büchner o con un Dühring. Uomini vissuti in un ambiente mentale dove il senso della storia era potentemente radicato, nelle loro conversioni al naturalismo hanno portato un'impronta tutta particolare che li contraddistingue, e che rende il loro passaggio interessante per lo storico. Noi perciò studieremo qualcuna di quelle trasformazioni, di maggior significato per lo svolgimento del pensiero tedesco.

2. La scuola di Tubinga. — Il fondatore della scuola teologica di Tubinga, F. C. Baur, prendeva originariamente le mosse da Hegel e da Schleiermacher: al primo toglieva l'idea della storia della religione, al secondo i fondamenti della dommatica. Con Hegel, era convinto che senza speculazione la ricerca storica non va di là della superficie delle cose; e che, quanto più il soggetto storico appartiene al dominio spirituale, tanto più importa non riprodurre soltanto ciò che gl'individui hanno fatto e pensato, ma ripensare in sé i pensieri eterni dello spirito eterno, la cui opera è la storia [1]. Questo però fu il suo programma, non mai attuato: la tendenza analitica del suo pensiero rendeva il Baur, via via che si addentrava negli studi storici, sempre più alieno dalle sintesi, e più propenso a decomporre la realtà dell'esperienza religiosa dei secoli nei suoi elementi. Ansioso ricercatore dei fatti, dei documenti; discernitore accurato di quel che è realtà storica e di quel

[1] E. Zeller, *C. Baur et l'école de Tubingue*, tr. francese, Paris, 1883, p. 52.

che è leggenda, egli finì col perdere di vista il significato dello svolgimento religioso, e col corrodere la compagine della cristologia con la sua critica. Credeva così di porre al sicuro ciò che è realtà umana e verità storica nella religione, senza che ne venissero pregiudicati la verità divina e il significato trascendente dei fatti; come pure credeva di fare opera puramente di storico, scevra da concezioni teologiche; ma la realtà era ben diversa. Già il voler distinguere il fatto storico dal suo significato trascendente implicava una distinzione teologica. E, d'altra parte, il procedimento naturalistico della ricerca storica, volto a risolvere il divino nel meramente umano non poteva lasciare intatto il significato di quel divino. Se nulla di divino traluce nel fatto, non c'è più speranza di rintracciarlo altrove: nella storia non c'è un nucleo e una corteccia; essa o è tutta nucleo o tutta corteccia. Chi non sa vedere che quest'ultima, vanamente immagina al di là qualche altra cosa che si possa percepire con altri mezzi.

Ma Baur restò fermo nel dualismo ingenuo, incompatibile con la sua stessa dottrina; e sempre si promise di dare una sintesi storica, ma non la diede e non poteva darla. I frutti del suo metodo però si videro ben presto nello Strauss. Meno prudente del maestro, e d'ingegno anche più analitico, egli, nella sua *Vita di Gesù,* non seppe che accumulare negazioni su negazioni riguardo alla realtà piena del Cristo, fino a ridurla a una vana ombra. Poteva restare ancora un nocciolo, una volta levata via la corteccia? Baur s'era illuso di sì: quasi che fosse possibile una pura interiorità, che non si esteriorizzasse; più coerente, lo Strauss, al tirar le somme delle sue credenze religiose, nella risposta al primo dei quattro celebri quesiti, riconobbe di non potersi più chiamar

cristiano. Il concetto della personalità di Dio gli parve incompatibile coi risultati della nuova scienza della natura; pur tuttavia seguitava a credere che nella rovina del cristianesimo restasse ancora l'elemento fondamentale di ogni religione: il sentimento della dipendenza. Ma qual era il nuovo Dio, per lui? Il Dio della scienza: non Jahve implacabile, ma l'Universo, razionale nel suo tutto. Nella coscienza della relazione intima del singolo col tutto, tanto diversa dall'esteriorità della religione positiva, si compendia il nuovo credo. Ma che cosa è mai questa intimità di cui parla lo Strauss? L'uomo, nella sua realtà, è persona e non può essere intimo che a persona; mentre il Dio di Strauss è impersonale, è natura. Quella presunta intimità religiosa è perciò di carattere ben diverso: è l'atteggiamento dello spirito che consente in uno slancio di sentimento con tutta la realtà in cui vive e in cui si lascia vivere: in una parola è arte. Ciò spiega l'invocazione a Goethe ed ai grandi artisti, che chiude il libro sull'antica e la nuova fede. Il naturalismo di Strauss sconfina nel lirismo.

3. Il materialismo storico. — Con linee assai più incisive e profonde, lo stesso passaggio dallo idealismo al naturalismo è segnato dalle due grandi personalità del socialismo tedesco, Marx ed Engels. Orientata alla concezione storica di Hegel, la loro dottrina sorge come antitesi e complemento dell'ideologia comunistica dei Saint-Simon, dei Fourier, degli Owen. Lo studio dei grandi rivolgimenti storici che, nel secolo XVIII, avevano cagionato l'avvento del terzo stato al potere, li rendeva cauti dal cadere nelle facili utopie di credere che la predica d'ideali uma-

nitari potesse determinare il crollo del nuovo assetto capitalistico della società. Lo studio di Hegel suggeriva loro che i movimenti storici non avvengono dall'esterno e alla superficie, ma sono del tutto interiori: la critica di un ordinamento sociale e politico non è quella che può fare l'ideologo, chiuso nella rete dei suoi concetti astratti, ma quella che compie la società stessa, col superare quella posizione. Ogni ordinamento, per la logica interiore del suo sviluppo, si spinge al punto in cui rende impossibile sé stesso, e genera le condizioni antitetiche da cui sarà negato, e da cui si determinerà il trapasso in una nuova forma, in un nuovo ordinamento, che includerà in sé le esigenze poste dai due momenti superati. Così, nella storia dell'economia dei popoli, si presenta da principio la proprietà comune della terra; ma per lo sviluppo stesso dell'agricoltura, questa proprietà comune diviene sempre più incompatibile con le esigenze della produzione. Di qui, essa finisce col venir negata, e, attraverso fasi intermedie, s'instaura la proprietà privata, che riassume in sé le nuove esigenze.

In questa visione storica dell'economia, il Marx e l'Engels includono quella degli ordinamenti sociali e politici dei popoli: non già che assottiglino questi per ridurli a una mera parvenza e riflesso delle condizioni economiche; — questa separazione del nocciolo e della corteccia della storia non sarà opera che dei loro degeneri seguaci, e ripugna totalmente al loro finissimo senso storico. Al contrario, lungi dall'assottigliare ciò che fu da essi chiamato, con termine infelice ed equivoco, una soprastruttura, il loro intento costante è di condensarla, d'incorporarla nella struttura economica. Non abbassano insomma lo stato e la società al grado di un mero

riflesso dell'economia, ma elevano l'economia fino al punto da includere in essa tutta la vita sociale e politica. La storia è, per i creatori del materialismo storico, tutta di getto: non ancora, come nei prossimi seguaci, si genera il dissidio tra contenuto (economico) e forma (giuridica, sociale); ma il contenuto non è materia inerte, anzi è già forma: non è quell'economicità astratta della scienza economica, indifferente ad ogni forma, ma economia concreta, storicamente condizionata, che è perciò insieme il diritto e l'organizzazione statale di quel momento storico determinato. Tant'è vero che quando sorge il dissidio tra contenuto e forma, e le nuove esigenze della produzione palesano l'insufficienza delle vecchie forme, neppure allora si genera il dualismo, perché il nuovo contenuto che sorge non è pura materia, che si precipita ciecamente entro nuove forme, create chi sa come, ma è materia già organizzata, che ha già in sé la nuova forma, e solo così determina un conflitto efficace con quell'antica, che si è ischeletrita e cristallizzata. Di qui il carattere idealistico del così detto materialismo di Marx: carattere che sfugge a tutti coloro che sono impigliati essi stessi nel dualismo, e che sono perciò incapaci di concepire l'unità del processo storico.

Se Marx ed Engels avessero più approfondito questo carattere idealistico della loro dottrina, si sarebbero convinti che la dialettica è la realtà in fieri, e si sarebbero guardati dall'anticipare col pensiero sulle fasi venture del processo storico, e dal falsificare così la dialettica, prendendo come fatto, nel pensiero, quello che invece si fa. Ma l'inserzione del nuovo interesse naturalistico nel motivo fondamentale idealistico della loro dottrina, determinava un equivoco nel significato della dialettica.

E, come la legge naturale è un vedere per prevedere, una anticipazione continua sul fatto, poiché anche il fieri è ad essa presente, come un fatto; la dialettica marxistica veniva inconsciamente a modellarsi sullo schema della legge naturale. Di qui un grave equivoco: la legge naturale rende presente, sì, dal suo punto di vista, l'avvenire: per essa tutto è dato; ma appunto perciò essa rinunzia per sempre a concepire ciò che si dà, il processo storico; al contrario, una legge dialettica, che conteneva in sé la mediazione del naturalismo, poteva facilmente accampar pretese nell'un campo e nell'altro, concepire il fieri e anticipare sul fatto, essere una storia del passato e una previsione dell'avvenire. Questo equivoco spiega le generalizzazioni di Marx. Con sguardo acutissimo di storico, egli vedeva il sorgere dell'organizzazione capitalistica dalla negazione del primitivo comunismo; ma con uno sguardo, insieme di storico e di naturalista, e perciò guercio, egli prevedeva la nuova negazione del capitalismo, e l'uscir fuori, da questa negazione della negazione, del nuovo comunismo.

Il senso vivo della storia trattenne sempre il Marx e l'Engels dal cadere nell'utopia; ma vi caddero ben presto, come vedremo, i loro seguaci, che, non più sorretti da quel senso storico, furono più facilmente disposti a prendere come contenuto eterno di dottrina ciò che era una posizione transitoria di pensiero, di estremo interesse, appunto perché vissuta da due grandi personalità.

4. La psicologia dei popoli. — Quella corrente di naturalismo che, abbattendosi contro il vecchio tronco dell'idealismo, produsse, come abbiamo visto, dei fenomeni così interessanti, nulla lasciò intatto

delle antiche tendenze di pensiero; e dove non toccò, pure, quasi con la sua vicinanza, riuscì a mitigare e ad attenuare ogni tendenza speculativa.

Questa considerazione vale a caratterizzare quell'ultimo rampollo della filosofia herbartiana, che, tra gl'indirizzi filosofici prevalenti tra il 1840 e il 1860, meno di tutti si presenta direttamente influenzato dal nuovo naturalismo: alludo alla psicologia dei popoli, del Lazarus e dello Steinthal. Questi fondarono, nel 1860, una rivista col titolo di *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, che, dopo alcuni anni di vita abbastanza grama, finì nella generale indifferenza. Eppure quell'indirizzo era tanto superiore, almeno per originalità, a quello che, venuto su da esso, gode oggi tanto favore in Germania: parlo della filosofia della cultura, promossa dal Rickert e dai suoi fautori.

Contro il vuoto soggettivismo della psicologia individuale, atomistica, dei più stretti herbartiani, il Lazarus e lo Steinthal miravano a rivendicare l'autonomia e l'originalità dello spirito collettivo, del *Volksgeist*. Irriducibile agli spiriti singoli, che non ne sono i creatori, ma solo i momenti [1], lo spirito oggettivo si muove nella storia, in essa si svolge, e s'incorpora negli ordinamenti sociali e nelle istituzioni. Queste vivono nella storia e la storia in esse: non contenuti eterni di pensiero, come l'arte e la scienza, ma atti progressivi dello spirito, esse riassumono in sé tutta la vita umana, nei vari momenti del suo sviluppo [2].

Questo spirito collettivo non era, per altro, nella

---

[1] M. LAZARUS, *Einige syntetische Gedanken zur Völkerpsychologie*: *Zeitschrift* cit., 1865, p. 56.

[2] M. LAZARUS, *Ueber die Ideen in der Geschichte*, ibid., p. 463.

mente stessa dei suoi creatori, qualcosa di ben definito: era un'entità un po' vaga e ondeggiante che incorporava, per così dire, l'esigenza di sottrarre il mondo umano alle scienze naturali, ma non aveva un fondamento autonomo di dottrina. Lo studio delle religioni, dei miti, delle lingue, delle istituzioni sociali, propugnato dal Lazarus e dallo Steinthal, trovava in quell'entità il proprio orientamento; e la varietà dei fenomeni aveva in esso la sua unità e le sue relazioni interiori. Sulla concezione dello spirito collettivo, inteso come unità storica irriducibile, veniva a fondarsi la distinzione di due grandi categorie di scienze: le une, spirituali, che concepiscono il loro soggetto in un divenire storico; le altre, naturali, che non conoscono l'idea dello sviluppo [1]. Qui prevale l'astrazione logica, là, l'intuizione psicologica; qui i concetti generali, nei quali il singolo entra come un astratto esemplare; là le rappresentazioni concrete, che colpiscono il singolo nell'individualità del suo essere e del suo divenire.

Una tale distinzione poteva essere sufficiente ai cultori di scienze speciali, che nelle loro indagini storiche sui miti, sulle religioni, sui costumi dei popoli, riuscivano così a liberare la realtà umana che studiavano dai goffi travestimenti che le aveva fatto subire l'invadente naturalismo. Con la riconosciuta originalità dei prodotti spirituali, si rendeva possibile allo Steinthal di criticare, nel campo della glottologia, gli errori correnti, della sapienza riposta delle lingue, del linguaggio come copia del pensiero (quasi che avesse un senso, copiare il pensiero nella voce!) [2],

---

[1] LAZARUS e STEINTHAL, *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie*, *Zeitschr.* cit., 1860, p. 7.

[2] H. STEINTHAL, *Ueber Charakteristik der Sprachen*, *Zeitschr.* cit., 1862, p. 236.

e molti altri ancora; e d'intendere così il carattere di organizzazione interiore, che è nel linguaggio.

Ma queste piccole conquiste e queste giuste esigenze, benché rappresentassero qualcosa di più alto del semplice naturalismo, non erano tali da appagare gli animi. In fondo, la distinzione tra scienze spirituali e naturali era puramente empirica, e non risultava da un'indagine nell'uno e nell'altro campo: essa rappresentava invece una specie di fuga di pochi e seri specialisti in un dominio appartato, lontano da quello delle scienze della natura. Al contrario, il materialismo e il positivismo si presentavano come dottrine integrali della realtà, che non si limitavano a mettere da parte ogni elemento spirituale, ma tendevano ad annullarlo. Perciò le poche voci dissenzienti dal gran coro furono, per questa loro stessa inferiorità, soffocate, e non potettero farsi sentire di nuovo che assai più tardi, quando tornarono sulla scena, comprese in una concezione generale del mondo.

5. Il naturalismo. — Riassumendo, noi abbiamo veduto convergere nel naturalismo la decadente speculazione tedesca. Ma, come è interessante seguire la parabola descritta da alcune delle personalità che vissero nel periodo della transizione, altrettanto è inutile analizzare il pensiero di coloro che si trovarono, fin dal principio, immersi nelle torbide acque del naturalismo. Dottrina essenzialmente impersonale, il naturalismo ha assorbito le personalità dei suoi fautori; sì che oggi a mala pena riesce possibile esumare qualche nome, legato piuttosto a qualche frase stravagante o banale, che a un contenuto originale di dottrina. Nondimeno, nella sua

stessa impersonalità, esso è importante, perché caratterizza un periodo non breve della storia del pensiero, e un complesso di preoccupazioni e di crisi che seguirono il periodo del grande sviluppo delle scienze naturali.

Come il materialismo del secolo XVIII è figlio delle grandi scoperte astronomiche, così il materialismo del secolo XIX procede dallo sviluppo delle dottrine biologiche, e particolarmente dai princìpi dell'evoluzionismo e dalle scoperte della fisiologia del sistema nervoso. Questo particolare è di grande importanza, per intendere il movente principale di quella nuova concentrazione di pensiero che tenne dietro al materialismo. L'impotenza di quest'ultimo a render conto della propria asserzione più recisa, quella del carattere derivato della sensazione, diede maggior risalto all'originalità spirituale di quest'ultima. L'àncora di salvezza era così trovata.

Affatto antistorico, per sua natura, il materialismo tedesco palesò la più candida ignoranza. Se avesse avuto coscienza che la sua funzione storica diveniva, per via delle pompose e magniloquenti asserzioni, un ricalco di quella sostenuta, più d'un secolo prima, dall'illuminismo, si sarebbe dimostrato più cauto. Né furono mal cauti soltanto quelli che affermarono molto, come un Vogt, un Czolbe, un Büchner, ma anche quelli che negarono molto, come un du Bois-Reymond (l'autore dei famosi *Ignorabimus*): animati come erano, gli uni e gli altri, dallo stesso spirito.

Ma anche fuori del materialismo propriamente detto, si può osservare la stessa ignoranza e la stessa sicumera. Un positivista, il Laas, riassumeva tutta la sua esperienza storica nel principio che tutto l'idealismo non è in fondo che platonismo: lo stesso prin-

cipio kantiano dell'appercezione pura è qualcosa di tanto diverso dall'*unum bonum* di Platone?[1]. Così, riunendo in blocco venti secoli di speculazione, gli riusciva facile congedarli tutti insieme con un gesto. E di fronte alla comune ignoranza, poteva facilmente il Dühring equivocare sulla posizione storica della sua *Filosofia della realtà,* un insignificante monismo positivistico, di natura non diversa dal materialismo corrente. Lo stesso Engels, che contro questa filosofia rivolgeva le sue critiche più fiere, lanciava tra l'altro la strana accusa che Dühring avesse plagiato Hegel, togliendo di peso alla *Logica* lo scheletro del sistema: per la verità storica, quest'accusa era l'unica che proprio non meritasse.

Il naturalismo e il positivismo tedesco di questo periodo, prodotti di un ambiente mediocrissimo, non danno luogo a nessuna di quelle grandi crisi religiose, che rivelano le grandi personalità. In genere, si dimostra l'odio contro il soprannaturale, perché incompatibile con le verità della scienza, e contro il culto e altre simili costrizioni della così detta libertà di pensiero. Solo qualcuno (p. es. lo Czolbe) accetta il materialismo, indipendentemente da quelle preoccupazioni estrinseche, come una convinzione morale. Per compenso, la retorica del materialismo produce una religiosità apparente, un'adorazione dei nuovi idoli, del laboratorio o del telescopio. Per siffatti temperamenti religiosi era indifferente, o per dirla col Lange[2], era un affare di gusto adorare il mascolino « Dio » o la femminile « Natura », o il

---

[1] E. Laas, *Idealismus und Positivismus,* Berlin, 1879-1884, I., p. 72.

[2] Queste parole son dette dal Lange, ma con assai minore verità, a proposito dello Strauss. Cfr. *Histoire du matérialisme,* tr. fr., Paris, 1877, II, p. 576.

neutro « All » (tutto): una questione di grammatica!

A conseguenze più stravaganti invece giungeva il fondatore della psicofisica, Teodoro Fechner. Questi, nel voltare e rivoltare la sua formula, s'era convinto che anche la realtà avesse due facce, una fisica e una psichica; e osservando, nella sua metafisica, solo la seconda, sosteneva che gli animali, le piante, e perfino le stelle [1] avessero delle anime. È una pura ipotesi? Sia; ma non più né meno sicura di quella che ci fa credere all'esistenza delle anime di altri uomini, che nemmeno vediamo o tocchiamo, ma immaginiamo soltanto. Con questa prova irrefutabile, Fechner fondava il suo pampsichismo.

Di levatura mentale e di profondità non maggiore è un altro filosofo, che con inconscia e atroce ironia la pubblica fama ha elevato al grado di ultimo rappresentante della metafisica tedesca: Eduardo Hartmann. Questi credeva in buona fede di aver detto l'ultima parola in fatto di metafisica, riassumendo, in un pensiero unico, l'Idea di Hegel e la Volontà di Schopenhauer, da una parte, e la speculazione e la scienza dall'altra. Ma quel pensiero unico era l'Incosciente, o forse, con più verità, l'incoscienza. E avveniva, così, che da una parte, uno spirito dotato di finissimo senso scientifico, qual era il Lange, vedesse, nell'atteggiamento dell'Hartmann di fronte alla scienza della natura, alcunché di simile a quello del negro dell'Australia, il quale, nell'esperienza della bottiglia di Leyda, non sa veder altro che la diavoleria. Dall'altra parte, il filosofo non può che meravigliarsi dell'estrema rozzezza con cui l'Hartmann manipola i suoi concetti di volontà

---

[1] TH. FECHNER, *Zend-Avesta*, Leipzig, 1851, I, p. 1.

e di pensiero, divenuti per lui come delle cose. Egli immagina una volontà cieca, che ha bisogno del lume dell'idea, e un'idea inerte, che ha bisogno del sostegno della volontà: qualcosa di simile, insomma, alla favola del cieco e del paralitico. Ma con questa grande inferiorità rispetto alla favola, che qui, il cieco e il paralitico erano riuniti da un solido carretto, e nella filosofia di Hartmann, invece, dall'incosciente, da un principio cioè in cui si annebbia l'idea e si paralizza il volere.

Assai più corretta della *Filosofia dell'Incosciente* è la *Dottrina delle Categorie*, ma senza, tuttavia, alcun miglioramento sostanziale: il solito conflitto del logico e dell'alogico, e il solito dialettizzare con concetti fatti e irrigiditi. Salito in gran fama, per queste sue speculazioni, letto avidamente in Germania e fuori, l'Hartmann non fu però mai preso completamente sul serio; né fece scuola. Di lui non conosco che un solo seguace, il Drews, che non poté trarre, da un tale ammaestramento, altre dottrine se non queste: che la filosofia moderna ha battuto falsa strada, movendo dal *Cogito* di Cartesio, e che la coscienza, non che essere qualcosa di originario, è il prodotto di un attrito della volontà incosciente contro la materia [1]. Proprio come un'accensione di zolfanelli!

Ma non è già in queste sue degenerazioni che bisogna indagare l'efficacia del naturalismo sulle menti, la quale fu in verità grande, e tale da generare, per antitesi, una nuova fase di vita speculativa; ma al contrario in quella nuova visione del mondo, che anche quando non formulata esplicitamente, balzava fuori da ogni singola indagine scien-

---

[1] A. Drews, *Das Ich als Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg, 1897, p. 213.

tifica, e nell'orientamento unitario delle scienze naturali trovava la sua unità e il suo coordinamento. Con lo stringersi sempre più del meccanismo causale, quel vecchio indeterminismo che la Babilonia filosofica, dimentica di un Kant, aveva riesumato come ultimo baluardo dell'idealismo, era definitivamente compromesso; la ripugnanza a risolvere la vita spirituale, con la sua ricchezza di contenuto, nel mondo inerte della materia, scemava continuamente, via via che la scienza evoluzionistica dimostrava che quella ricchezza si era formata, per via di lunghi mutamenti e accrescimenti, da una povertà originaria: il passaggio dalla natura allo spirito diveniva così più agevole. Quelli che con rapide sintesi mentali riuscirono a colmare l'abisso dissimulato da quel passaggio, si adagiarono nella nuova concezione; altri si arrestarono perplessi; altri ancora, più perspicaci, si accorsero che per quanto lontano spingessero il loro pensiero, trovavano sempre, di quella realtà spirituale, un residuo irriducibile. Uno degli esempi più caratteristici di queste perplessità e di questi dubbi ci è dato da Ermanno Lotze.

6. Lotze. — Questi rappresenta, nel suo equilibrio malsicuro, nella sua sintesi incerta, contraddittoria, di naturalismo e di idealismo, un nuovo periodo di transizione: non è più il pensiero che si fa natura: ma è il naturalismo che comincia a sentire la propria insufficienza e vuol negarsi, per diventare nuovamente pensiero. Questa negazione, per altro, è più nelle convinzioni morali del Lotze che non incorporata nella sua dottrina. Il naturalismo e l'idealismo sono ancora le due esigenze contraddittorie del suo pensiero, non veramente mediate, e perciò di con-

tinuo insorgenti. Il conoscere e l'essere si trovano per lui l'uno di fronte all'altro, e la loro unità cade fuori di essi, nella personalità del filosofo.

Quell'unità è un'unità morale. Avendo vissuto il naturalismo, e compreso quel che esso poteva dare, Lotze s'era convinto che la scienza non doveva comprimere la vita più profonda dello spirito. Noi non potremmo, egli dice, starcene impassibili a vedere come il conoscere scavi, con le sue antitesi, le fondamenta del credere; e, conforme alla sua radicata credenza, afferma fin da principio, che il còmpito che spetta al meccanismo nell'ordinamento dell'universo è, sì, universale quanto alla sua estensione, ma al tempo stesso affatto secondario quanto alla sua importanza [1]. Il nuovo criterio dell'importanza, del valore, ci rivela tutto l'orientamento del pensiero di Lotze: esso dice che tra i due mondi della natura e dello spirito, del conoscere e dell'essere, deve darsi una mediazione, e che al di là del dualismo dev'esserci una unità più profonda, una volta che il pensiero, anche chiuso nella sua soggettività, può intaccare con le sue valutazioni e le sue esigenze quel mondo della natura che all'apparenza gli è estraneo. Ma la mediazione è una pura esigenza: è la coscienza immediata, primaria, dell'unità morale del mondo, che è al di là dei termini da unificare, i quali perciò si svolgono, nella concezione lotziana, secondo due serie divergenti, in una duplice immediatezza, e quindi in un duplice dommatismo.

Donde una logica del pensiero in quanto pensiero, e una metafisica dell'essere in quanto essere. Il pensiero è la pura certezza immediata di sé, come pensiero. Incapace di comprendere il motivo pro-

---

[1] E. Lotze, *Microcosmo*, tr. it., Pavia, 1911, I, prefazione.

fondo dell'idealismo, che aveva cercato di risolvere nel pensiero il pensato, nello spirito la natura, il Lotze, nella sua critica insistente e poco perspicace di quell'idealismo, tradiva la preoccupazione del non voler risolvere nella soggettività astratta del pensiero la realtà della natura, senza intendere che quella soggettività era stata superata da un pezzo, e che la nuova soggettività scoperta dall'idealismo era ben diversa da quella che egli credeva: sì che ritenendo di combattere Kant ed Hegel, combatteva in realtà sé stesso, e confutava implicitamente il soggettivismo astratto, immediato, che non basta a creare la scienza.

In effetti, a lui sfuggiva il momento essenziale della scoperta kantiana, il principio cioè che il pensiero, nella coscienza piena di sé, include la coscienza dell'altro, della natura: qui sta il significato delle categorie. Per lui invece, le categorie non esprimevano che sotto un nome diverso la stessa certezza immediata del pensiero; erano un puro duplicato, o anche un semplice svolgimento della verità già data nell'esperienza immediata del soggetto. Di quí, il problema della realtà della natura usciva intatto dall'indagine logica del conoscere, la quale si limitava a una elaborazione astratta e formale dei concetti. Ma, a dir vero, quel problema era impregiudicato solo all'apparenza, nell'immaginazione di Lotze; mentre il presupposto dommatico, per cui la realtà della natura era già data, e solo si trattava di fondarla diversamente, fuori del pensiero, pregiudicava il problema in modo definitivo. Un'illusione, comune a tutto il dommatismo, faceva credere al Lotze che in quel modo egli assicurasse, dagli arbitri del pensiero, la realtà della natura, nel mentre che la comprometteva, perché, precludendosi la via ad una certezza mediata della realtà, confidava quest'ul-

tima a una certezza immediata ed empirica, cioè in ultima analisi, a quello stesso soggettivismo arbitrario del pensiero da cui aveva creduto di salvarla. Da questo equivoco si svolge la metafisica della natura.

La realtà della natura abbiamo visto che non ha nella filosofia di Lotze una consistenza maggiore della realtà immediata del pensiero: i due prodotti dell'unico arbitrio soggettivo si equivalgono. E su quell'arbitrio, Lotze fonda la sua metafisica, togliendo in prestito, da una parte, alla scienza della natura il concetto degli atomi, dall'altra alla psicologia quello delle unità psichiche, e foggiando, dal rimpasto, il concetto dei reali (Herbart), che arieggiano le monadi di Leibniz. Però con questa grande differenza, che Leibniz aveva riconosciuto l'idealtà delle monadi, per cui l'esistenza di ciascuna è nelle rappresentazioni dell'altra, e la realtà di tutte è l'idealità suprema di tutte, in Dio, monade delle monadi; per Lotze invece il principio dell'idealità è passato al secondo piano, e i reali si avvicinano agli atomi di materia. Leibniz, col negare le finestre alle monadi, chiudeva l'adito al dommatismo, e nel tempo stesso apriva la via a comprendere, nella monade, il mondo, e a svelare il carattere vero delle relazioni tra i reali, come prodotti nella monade e della monade, cioè come idealità concreta; invece Lotze vuole aprire senz'altro le finestre alle monadi, e vi lascia entrare tutto il dommatismo prekantiano, coi suoi pregiudizi di azioni inframonadiche e di relazioni equivoche tra natura e spirito. Così egli si foggia il concetto di una comunicazione dei reali mediante il principio dell'azione reciproca, e della traslazione di attività e di forze dall'uno all'altro, credendo così di fondare l'unità solidale degli elementi del tutto, contro

il disgregamento dell'atomismo scientifico, nel mentre che la sua unificazione estrinseca e dommatica equivale in realtà, quanto alla mancanza di coesione interiore, al disgregamento dell'atomismo.

La discordia di questa doppia esigenza, idealistica e naturalistica, non fu dal Lotze mai superata. Per quanto egli accentuasse il significato idealistico della sua dottrina, e cercasse di comprendere in una visione teologica e morale tutta la realtà, pure nuoceva all'intento il residuo troppo grande di naturalismo, incapace a risolversi in una visione idealistica della realtà. Ma in un periodo in cui le preoccupazioni scientifiche erano vivissime, quel residuo che tradiva l'insufficienza dell'idealismo e la poca fondatezza delle sue sintesi più alte, non poteva passare inosservato. Lotze aveva relegato nei misteri della fede l'unità ultima del pensiero e dell'essere; ma nel fatto, che significato poteva avere quella sintesi suprema, quando i princìpi della sua filosofia erano impotenti a risolvere i problemi più elementari, della realtà dello spazio o della sensazione? Dall'azione incomprensibile dei reali tra loro, il Lotze faceva scaturire il fondamento oggettivo dell'apparenza spaziale; ma d'altra parte, per il dualismo tra i reali ed il pensiero, quel fondamento non era sufficiente a creare l'idea di spazio nel soggetto e abbisognava di un integramento per opera dell'attività fisio-psichica [1]. Questa transazione equivoca ed altre simili che egli era costretto a fare, per colmare le lacune del suo dualismo originario, apparivano come semplici espedienti per dissimulare i problemi, — in un momento in cui la fisio-

[1] Cfr. H. Schoen, *La métaphysique de H. Lotze*, Paris, 1902, p. 152.

logia li rendeva più acuti, col porre in campo le quistioni della soggettività dello spazio e della sensazione, e della possibilità che il pensiero riproduca in sé una realtà esteriore. La filosofia di Lotze, come quella che si muoveva nell'equivoco tra il naturalismo e l'idealismo, non era tale da ispirare fiducia; e questo spiega la più scarsa influenza che ebbe immediatamente in Germania, di fronte a quella che ebbe in altri paesi. Solo più tardi, quando l'equivoco fu tolto, il motivo idealistico del Lotze poté avere il suo più compiuto svolgimento, e uno scolaro di quel filosofo, il Caspari, poté indicare la concezione teologico-etica della realtà, come il fondamento della nuova speculazione tedesca.

7. I nuovi indirizzi. — Il problema più urgente era quello dell'esperienza immediata: la sensazione è veramente la realtà immediata, o porta già con sé una mediazione fisica e fisiologica? La fisiologia e la psicologia propendevano per la dottrina della soggettività delle sensazioni e delle intuizioni spaziali; la filosofia, svolgendo quel motivo, ne traeva come conseguenza la pura fenomenalità della così detta realtà fisica, esteriore, credendo che a un tale indirizzo fossero connesse le sorti dell'idealismo. Stava qui l'errore, segno dell'ignoranza dei tempi. L'idealismo (Kant, Hegel) aveva già da un pezzo riconosciuto che con la pura fenomenalità del mondo nella coscienza (Locke, Hume), non si fa la scienza, che non vuol essere meramente soggettiva; allo stesso modo che con la pura oggettività astratta, naturalistica, non si spiega il sapere: ed aveva scoperto l'atto assolutamente primario dall'appercezione pura, relazione creatrice dei suoi termini, che

fonda a un tempo il soggetto cosciente e l'oggetto conosciuto, e svela la doppia astrattezza della mera coscienza e del mero oggetto, i quali così, lungi dall'essere delle realtà assolutamente primarie, si rivelano come derivati e secondari, e propriamente come l'analisi posteriore di una sintesi primitiva.

Ma nondimeno il riconoscimento dell'originalità spirituale delle sensazioni rappresentava un progresso di fronte al naturalismo: così si scopriva che il mondo esteriore, lungi dall'essere un *prius* di fronte allo spirito, e dal costituire il mediatore della realtà sensibile, era un *posterius*, un prodotto della coscienza, il risultato di una mediazione. Così il pensiero contemporaneo riconquistava la posizione della realtà immediata e irriducibile della coscienza, che già l'empirismo inglese aveva conquistato quasi due secoli prima.

Questa riconquista avviene da più lati, e segna il punto veramente centrale da cui parte, per dividersi poi in varie ramificazioni, tutta la speculazione tedesca contemporanea. Schuppe e Mach, Lange, Brentano, Wundt, cioè a dire i fondatori dell'empirismo, del neo-kantismo, della filosofia psicologica, della metafisica, muovono tutti da questo principio dell'esperienza immediata. Per poter fin d'ora comprendere in un solo e rapido sguardo sintetico in che modo essi e i loro continuatori svolgono tale principio, è necessaria qualche considerazione preliminare.

Il principio della coscienza immediata dice che la realtà del mondo è la realtà stessa dell'esperienza immediata del soggetto: la certezza delle cose è la certezza stessa delle sensazioni e delle rappresentazioni loro: non si tratta di due certezze, bensì di una sola. Ma col risolvere tutto l'oggetto nel sog-

getto, come si fonda il sapere, che è essenzialmente oggettività? Kant, come abbiamo visto, colpito da questo problema, era giunto alla negazione ardita del principio della certezza immediata. La filosofia tedesca contemporanea invece vi tien fermo; e perciò il problema dell'oggettività del sapere, della scienza, di cui essa sente via via maggiormente il pungolo, le sta dinanzi come un'esigenza continuamente insoddisfatta, e che continuamente la spinge a elaborare, a torturare in mille guise, il suo principio dell'esperienza immediata, per cavarne quello che esso non può dare, perché è fuori di esso.

Tanto nell'empirismo che nel kantismo e nella metafisica dell'esperienza, noi vedremo rendersi, in vario grado, sempre più sentita questa esigenza; vedremo, nella formulazione compiuta delle dottrine, attraverso la rigidezza delle linee esteriori, trasparire l'interno disagio; e potremo scorgere, al di là dei nuclei centrali dei sistemi, delle nebulose ondeggianti dove son relegati i problemi rimasti insoluti per l'insufficienza stessa del procedimento.

Il problema contemporaneo dell'oggettività del sapere e della realtà della natura è il capovolgimento completo e l'antitesi più spiccata di quello che si presentava nel naturalismo. Là il presupposto era la natura, l'oggetto, e la difficoltà stava nel concepire il passaggio allo spirito, al soggetto; qui il presupposto è l'esperienza immediata, soggettiva, e la difficoltà sta nel concepire l'oggettivarsi di questa esperienza. C'è per altro questa grande superiorità nella posizione dei nuovi problemi e dei nuovi conflitti, rispetto agli antichi: che questi ultimi si agitavano tra due domini posti come estranei l'uno all'altro, l'essere come essere e il pensiero come pensiero, e perciò appartenevano alla metafisica

dommatica; quelli attuali invece si agitano nell'unico campo del sapere, tra il soggetto come cosciente e l'oggetto come conosciuto, e perciò appartengono alla critica del conoscere. Nondimeno, poiché nel naturalismo l'essere era posto come realtà immediata, e nella nuova posizione la coscienza è considerata come il dato immediato, noi potremo notare un'identità profonda, non sempre ben dissimulata, di procedimento nell'uno e nell'altro campo, per cui avviene che la posizione della coscienza, ancorché sorta in antitesi con quella della natura, si converta in essa, e la coscienza si naturalizzi, e sia trattata come cosa.

Le linee del nostro quadro storico sono tracciate: noi studieremo l'empirismo, il kantismo, la psicologia e la metafisica dell'esperienza, ed assisteremo allo svolgersi di questi vari indirizzi dal loro motivo originario, in base alle continue esigenze dei problemi nuovi, insorgenti dalle stesse soluzioni via via conquistate.

II

L'EMPIRISMO

1. La filosofia del dato. — Come dottrina che accetta senz'altro il principio dell'esperienza immediata, si presenta in primo luogo il positivismo. In quanto vuole attenersi al dato di fatto senza trascenderlo, esso è alieno dall'ammettere al di là della sensazione una realtà d'altra natura che la determini o la produca. Solo che, per erigersi in realtà autonoma, la sensazione deve, per così dire, spersonalizzarsi, non esser più l'affezione di un soggetto immobile nel fluire della vita sensibile, ma, al contrario, costituire essa medesima, con la varietà dei suoi aggruppamenti, il soggetto, l'io, allo stesso modo con cui costituisce, nel suo diverso organizzarsi, le cose del mondo corporeo. Questa dottrina, che del resto è comune nelle sue linee essenziali al Mill, al Taine, e ad altri ancora, è stata sostenuta in Germania, col nome di correlativismo, dal Laas. Il correlativismo sta in ciò, che tolto ogni centro fisso di riferimento (il soggetto), avviene che l'io sia relativo al mondo e il mondo all'io, fatti, come sono tutti e due di una sola pasta. Ma il tratto caratteristico del Laas sta in ciò che egli, pur sostenendo una dottrina così empiricamente psicologica, pretende

distinguere un punto di vista psicologico da un punto di vista gnoseologico. Vi sono, egli dice, conti che tornano e conti che non tornano: come fatti psicologici, entrambi meritano lo stesso rispetto, ma logicamente, gli uni valgono, e gli altri no: il valore è il criterio distintivo[1]. Giustissimo; però nello stesso tempo è il più grazioso degli equivoci, questo di prendere l'enunciato del problema per una soluzione. Altrimenti, non era mestieri che uno Stuart Mill si affannasse tanto ad incollare sensazioni, per comporre una verità di fronte alle opinioni. Più sbrigativo, il Laas si accontenta dell'enunciato, e parla, con Kant, di una « coscienza in genere », depositaria di quei valori, al di sopra delle mutevoli coscienze dei singoli.

Con ben altro acume svolgeva, quasi nel medesimo tempo, le stesse premesse, il fondatore della così detta filosofia del dato o dell'immanenza, Guglielmo Schuppe. Il principio fondamentale della filosofia è per lui l'io cosciente: questo è la misura originaria a cui si commisura tutta la realtà[2]. Ogni essere infatti esiste per la coscienza: quivi soggetto e oggetto, senziente e sentito fanno tutt'uno. Una falsa concezione della coscienza immagina quest'ultima come una soggettività vuota, che si appropria, chi sa come, di un'oggettività a lei estranea: ma quella soggettività non è che il prodotto di una riflessione postuma, che astrae, dalla concretezza del contenuto cosciente, una forma vuota e la contrappone a un contenuto informe, che è prodotto anch'esso della

---

1 E. Laas, *Ideal. u. Posit.* cit., III, p. 675.
2 W. Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik*, Bonn, 1878, p. 63.

stessa astrazione. Invece, la coscienza, come unità immediata di soggetto e oggetto, è il dato assolutamente originario e concreto.

Ma questa unità è forse, per lo Schuppe, unità insieme e distinzione? la coscienza è autocoscienza? No: l'unità di soggetto e oggetto è invece l'indifferenza di entrambi nel semplice fatto di coscienza: non l'atto del distinguersi, ma il fatto indistinto, che solo una riflessione astratta, posteriore, distingue nei suoi elementi, soggetto e oggetto, percipiente e percepito. Perciò lo Schuppe insiste continuamente nel dire che l'unità immediata dell'io e del non io nel fatto primitivo di coscienza è il miracolo totalmente inesplicabile, l'*Urtatsache* che bisogna accettare così come ci è data, senza pretendere in alcun modo di spiegarla [1]. Ma, ad essere più propri, il miracolo, anche per lo Schuppe, non è veramente quello. Quando l'io, nei momenti di piena irriflessione, vive in sé le cose e si sente tutt'uno col mondo senza distinguersene, in questa indifferenza non c'è nessun miracolo: il miracolo è già un principio di spiegazione, e cioè di distinzione, mentre l'io in quello stato si astiene appunto dallo spiegare e dal distinguere. Il miracolo sta invece nel sorgere della riflessione, che astrae e distingue un io da un non io: come ciò è possibile? Come mai può sorgere dalla massa gelatinosa della coscienza, che non è materia né spirito, ma l'indifferenza di entrambi, la riflessione, la distinzione, l'astrazione? L'astrarre è un estrarre; se il momento della distinzione non è già nel preteso indistinto non vi potrà essere più mai. Breve: senza autocoscienza, la coscienza è

---

[1] W. Schuppe, *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, Berlin, 1910², p. 7; *Erk. Logik* cit., p. 145.

inesplicabile, e il conoscere è un mistero. Il vero miracolo, per lo Schuppe, è appunto il conoscere.

Implicitamente, egli accetta questo miracolo, e rinunzia a spiegare il conoscere: la riflessione diventa così per lui un dato tra i dati, un fatto tra i fatti: non più ciò che spiega, ma ciò che è spiegato, analizzato. Il problema della conoscenza è posto quindi dallo Schuppe in questi termini: è un dato di fatto che io conosco; di quali ingredienti consta questo dato? Posto in tal modo il problema, è presumibile quale ne sarà la soluzione. Lo Schuppe perderà completamente di vista il carattere attuale della sintesi del conoscere; per lui quella sintesi sarà un semplice dato da analizzare, e la scienza, il sapere, sarà un fatto cristallizzato, da studiare estrinsecamente nella sua composizione.

Vediamo come. Il conoscere è relazione, giudizio: l'idealità della relazione, il suo carattere formale, è la sua maggiore concretezza. Ma, per conquistare questa posizione, bisogna concepire il conoscere come atto, che è unità e distinzione dei suoi momenti, della forma cioè e del contenuto. Se invece noi consideriamo, come fa lo Schuppe, il conoscere come fatto, come un mero saputo, noi possiamo sì discernere in esso un contenuto e una forma, ma non nella loro unità-distinzione, bensì nella loro unione solidificata. In altri termini, per lo Schuppe, la realtà è il dato immediato: quindi la categoria, la relazione, non può avere altra realtà che quella del dato: il concetto è incorporato nella sensazione. Di qui, il pensare non è un produrre la conoscenza, ma un trovarla *(vorfinden)*[1]: la scienza non è invenzione, scoperta, creazione, ma il semplice disgregare

---

[1] SCHUPPE, *Grundriss* cit., p. 37.

la compagine del dato e cavarne fuori quello che c'è già in esso solidificato: il concetto. Schuppe quindi materializza, solidifica il pensiero e la realtà: la sua immanenza dell'universale nel particolare, del concetto nella sensazione, in cui molti hanno veduto una concretezza del pensiero nell'essere, è al contrario la più falsa immanenza che si possa concepire: quella della materia nei frammenti di materia. Egli sostantiva e solidifica le relazioni del pensiero; il che pone il suo sistema al gradino più basso dell'empirismo, dove questo confina col materialismo. Così, il concetto della coscienza in genere in cui per lo Schuppe culmina l'unità del dato immediato, che in essa s'incorpora, non è, in sostanza, qualcosa di diverso dal concetto generale di materia nei sistemi materialistici. La sola differenza è che la materia di Schuppe è meno solida e dura: in quanto è la semplice indifferenza di natura e spirito, non è né legno né ferro; è gelatina.

Questa tesi fondamentale vien portata all'assurdo nella scuola stessa della filosofia dell'immanenza. In effetti, per spiegare con la materia amorfa della coscienza, che è la sostanza del mondo, la formazione degli oggetti empirici e dei soggetti empirici, lo Schuppe era stato costretto ad ammettere una specie di conglutinamento di quella sostanza in globi e frammenti. Tale considerazione è svolta dal Rehmke. Per lui esistono cose e soggetti, entrambi risultanti da una compenetrazione di fatti di coscienza; le prime, però, materiate di spazio, i secondi no. Ora parrebbe che l'uomo, nella individualità del suo essere e del suo conoscere, concentrasse in sé ambedue le categorie. Ebbene no: il Rehmke ha talmente solidificato le cose e i soggetti, che non potendo in alcun modo ridurre il due all'uno, è costretto a

negare che l'uomo costituisca in alcun modo un essere individuale. E allora che cosa è mai? Un semplice campo neutro d'azione tra le due categorie di reali [1]. È chiaro che con questi due pezzi di materia, li si rivolti come pare e piace, e li si spinga comunque l'uno contro l'altro, non si riuscirà mai a fare in guisa che l'uno conosca l'altro. Conscio in certo modo della difficoltà, il Rehmke però crede di potersela cavare con una distinzione. E separa un punto di vista propriamente filosofico, da un altro psicologico. Secondo il primo, basta il riconoscimento che le anime e le cose costituiscono insieme un'unità di azione: ciò che è il semplice enunciato del problema. Dall'altro punto di vista, poi, deve dirsi che l'anima conosce le cose per mezzo del corpo [2]: ciò che, date le premesse del Rehmke, è una contraddizione, perché l'anima, essendo estra-spaziale, non è più vicina al corpo che alle cose esterne, e il preteso mediatore è quindi un falso mediatore.

2. La teoria degli oggetti. — Un'altra conseguenza della premessa del dato immediato è nella quistione: il dato è reale? Ora nell'esperienza del soggetto, vi sono le percezioni di fatti reali, ma vi sono anche le immaginazioni, le fantasie. Dunque, conclude il Rehmke, il reale non è l'immediatamente primo; al di là di esso c'è un dominio più immediato che è la fonte da cui scaturiranno la realtà e l'irrealità. Il sofisma di quel dunque salta agli occhi: come mai una realtà può venire da qualcosa d'irreale, il più dal meno, l'atto dalla potenza?

---

[1] J. Rehmke, *Philosophie als Grundwissenschaft*, Leipzig, 1910, p. 391.

[2] *Ibid.*, pp. 618, 655.

Eppure è un sofisma, in cui cadono tutti coloro che si fermano alla concezione immediata del dato, del fatto: questo porta sempre dietro di sé la propria ombra.

Ma già prima del Rehmke era caduto nello stesso sofisma il Meinong, nella sua « teoria degli oggetti ». Al di là dell'« oggettivo », che è l'oggetto in quanto esistente, reale, c'è l'oggetto puro, libero dall'esistenza [1]. Il passaggio da questo a quello è il gran mistero; ma, dopo averlo sorpassato con gran disinvoltura, il Meinong può concludere che la conoscenza dell'oggettivo, in quanto è rivolta a una realtà che si dà solo all'esperienza empirica, è aposteriori; mentre la conoscenza dell'oggetto, in quanto è priva di presupposizioni, è apriori [2]. Di qui il Meinong cerca di svolgere una logica dell'oggetto strettamente connessa alla matematica, la quale scienza neppur essa ha che fare con le realtà empiriche. Questa dottrina, che vedremo professata in Inghilterra dal Russell, in Francia dal Couturat, tradisce le preoccupazioni del Meinong e dei suoi scolari, (p. es. dell'Höfler), di voler fondare una logica indipendente dalla psicologia, ma sopra una base meramente psicologica. In fondo, qui non si fa che peggiorare la posizione dello Schuppe; per quest'ultimo, il dato era posto, con un miracolo solo, come reale; qui invece si raddoppia il miracolo, del dato come dato, e del dato come reale; contro il saggio consiglio di Leibniz, che non bisogna aumentare i miracoli dove non ce n'è alcuna necessità.

---

[1] A. MEINONG, *Ueber die Stellung der Gegenstandtheorie im System der Wissenschaften, Zeitschrift für Phil. u. phil. Kritik* (1906-1907), p. 66.

[2] *Ibid.*, p. 80.

3. L'EMPIRIO-CRITICISMO. — Sorvolando su questi piccoli espedienti filosofici, cerchiamo di rintracciare la linea principale di svolgimento dell'empirismo tedesco. Abbiamo visto che lo Schuppe, chiudendosi nel dato immediato, incorpora e solidifica in esso il pensiero. Ora senza l'idealità delle relazioni del pensiero, senza la distinzione tra ciò che è dato e ciò che si dà, non si spiega il conoscere: la scienza è cristallizzata *ab aeterno* nel dato brutale, e una riflessione astratta, essa stessa inesplicabile, non fa che scavare nella realtà quella scienza che vi è già riposta.

Ma il « dato » di Schuppe è il vero dato immediato? L'empirio-criticismo risponde di no. Il vero immediato è la sensazione: il pensiero non è incorporato nel dato, ma e un'idealità soggettiva, astratta, che si sovrappone ad esso e lo fraziona e lo mutila per possederlo. Il pensiero è l'economia del soggetto che si appropria il dato.

In questo momento della distinzione tra il dato immediato e il pensiero, io vedo il grande progresso dell'empirio-criticismo sullo Schuppe. L'uno e l'altro hanno questo di comune, che per essi la realtà è il dato immediato: ma Schuppe sostantiva il pensiero nel dato; Avenarius e Mach, invece, ne lo distaccano, ed ammettono il principio di una riflessione, di una mediazione. Certo, per essi la realtà è già fatta nel senso; quindi la mediazione del pensiero non può essere che qualcosa di falso, un arbitrio comodo (economico), e la sua idealità un'idealità astratta, meramente soggettiva: ma nondimeno il dommatismo è rotto. La scienza non è data, ma si dà, si produce, sia pure come arbitrio dello scienziato, perché quell'arbitrio è un arbitrio sapiente. E da questa sapienza latente nell'arbitrio noi vedremo

svolgersi, per opera di un intelligente empirista (il Cornelius) un motivo idealistico, per cui l'empiriocriticismo trascende sé stesso.

La filosofia è per Riccardo Avenarius, già nella sua dissertazione giovanile, la considerazione del mondo secondo il principio del minimo sforzo. La *Critica dell'esperienza pura,* frutto di una più matura età, muove appunto da quella premessa, e, nel suo svolgimento, intraprende di provarla, risolvendo così il presupposto nel dimostrato. Come una semplice descrizione del dato, la filosofia non spiega, ma si limita a constatare. Ora il dato è costituito da un complesso di fatti che possiamo chiamare, con formola abbreviativa, fisici, e da un altro complesso di fatti, che possiamo chiamare psichici. L'osservazione ci rivela che questi variano col variare di quelli. Tra i due deve esserci quindi un rapporto, che non è puramente immediato, perché alcuni fatti psichici (p. es. le allucinazioni) avvengono senza uno stimolo fisico, ma mediato: mediatore è il cervello. Questo ha per Avenarius un valore, in certo modo, simbolico, o, con più verità, mitologico. Non è un semplice trasformatore di forze, ma ha caratteri e funzioni specifiche e autonome. Esso tende alla propria conservazione, e, come tale, non subisce passivamente lo stimolo, ma reagisce alla sua azione, cercando di togliere lo squilibrio, da essa prodotto, che ne perturbava la stabilità [1]. Di qui una specie di dialettica del cervello, secondo l'acuta osservazione del Wundt, per cui, avvenuta la perturbazione, questa in un momento successivo è negata, e l'equilibrio è ristabilito. Nella serie psicologica, questa funzione del

---

[1] R. AVENARIUS, *Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, 1888-1890, I. p. 1.

cervello è espressa dalla funzione del concetto. I fatti psichici (le sensazioni) si determinano secondo la legge dei contrasti [1], in funzione delle oscillazioni del sistema nervoso centrale: il concetto è il mediatore di quei contrasti, il principio di equilibrio della vita psichica, e perciò adempie a una funzione di economia vitale, in dipendenza del sistema nervoso [2]. Ma non si creda che Avenarius sostenga un parallelismo psico-fisico: psiche e fisi non sono due cose, né sono due aspetti della stessa cosa, ma, e qui è il lato caratteristico della dottrina, sono esse medesime questa terza cosa. Il che non vuol dire altro se non l'indifferenza psico-fisica, che abbiamo già notato nello Schuppe.

La critica di questa dottrina si attua nel suo stesso svolgimento. Abbiamo visto che il concetto è il mediatore della realtà sensibile. Ma d'altra parte è già esso stesso mediato, in quanto è funzione dell'economia del cervello. L'equivoco di questa duplice mediazione, per cui la realtà vien raddoppiata, se lo porta con sé il Petzoldt, scolaro di Avenarius, nelle applicazioni della dottrina. Per lui il concetto è un mezzo economico, e la scienza un'espressione schematica della realtà, che riduce a una semplicità via via maggiore il molteplice dei sensi. Ma il concetto è nello stesso tempo funzione del cervello, e l'economia del cervello non è un principio di economia spirituale, ricco di applicazioni svariate ed inesauribili, ma una semplice tendenza naturale all'equilibrio, alla stabilità. Ora, dall'equivoco della seconda mediazione, il Petzoldt trae le conseguenze più stra-

---

[1] *Op. cit.*, II, p. 74.

[2] Sensazioni e concetti rispondono, nella terminologia astrusa e complicata di Avenarius, ai nomi di elementi e caratteri.

vaganti. Innanzi tutto, è vero che la scienza si svolge ora, e si svolgerà per un pezzo, ma verrà un tempo in cui l'equilibrio dei problemi si sarà ristabilito, la stabilità raggiunta, e la scienza allora dovrà necessariamente fermarsi [1]. Come per la scienza così per l'arte; l'oggetto della valutazione estetica deve esporre uno stato di stabilità, o l'eliminazione di un perturbamento [2]. Staremo ad ammirare una poesia del prof. Petzoldt! Ancora: l'arte deve dare ciò che si ripete, che è tipico, essenziale nei fenomeni [3]. E in che si distingue allora dalla statistica? Peggio ancora, quando il Petzoldt vuole affrontare con la sua formoletta dei problemi sociali: la tendenza etica dell'umanità è per il pareggio, per lo stato durevole, senza mutamenti. Quando questo sarà raggiunto, non ci sarà più possibilità di guerre; si aboliranno le differenze sociali, e non ci saranno diversità di nascita, di proprietà, di reddito [4]. Tutto questo significa voler portare coscientemente una dottrina all'assurdo.

Ma la critica più efficace della sua stessa dottrina, l'ha data, senza saperlo, l'Avenarius. Nell'analisi del « concetto umano del mondo », che è l'ultima sua opera, egli dimostra come nello svolgimento di quel concetto, a partire dall'esperienza immediata, il pensiero insinua le sue vedute metafisiche, trascendenti, e come queste poi si eliminano, e si ripristina la concezione dell'esperienza pura. L'errore fondamentale che la critica ci svela, è quello che l'Avenarius chiama, nel suo linguaggio, l'introiezione: esso è quello per cui la realtà, che ci è data una volta sola nell'esperienza, si raddoppia, e pare che ci sia data

---

[1] J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, Leipzig, 1900-1904, II, p. 156.

[2] *Ibid.*, p. 265. [3] *Ibid.*, p. 250. [4] *Ibid.*, pp. 202 e 204

così due volte, l'una dentro e l'altra fuori della sensazione. Se io esistessi solo al mondo, un tale errore non sorgerebbe mai; ma sorge quando, di fronte all'io, interviene il tu. Allora avviene che al tu io attribuisco un'esperienza propria, e intanto gli lascio sussistere innanzi la mia: la prima così diventa l'esperienza interna del tu (il mondo delle sensazioni), e la seconda si esteriorizza dinanzi a lui, e appare come un mondo di reali, di cose. La stessa illusione ha luogo in me: la realtà mi è data immediatamente, e ciò che mi pare un al di là delle mie sensazioni, non è che l'esperienza degli altri, che io lascio sussistere di fronte a me [1]. Ora, riprendiamo la concezione di Avenarius che abbiamo innanzi esposta. Che significato può avere la mediazione tra fisi e psiche, operata dal cervello, in una dottrina dell'esperienza immediata? Non più di quello di una semplice illusione, di una introiezione. La sensazione è l'unica realtà di cui io sia immediatamente conscio; quindi anche il cervello ha la realtà della mia sensazione. Ora, quando viene innanzi a me un fisiologo ed esamina un cervello, avviene che io ipostatizzo fuori di me, e considero come una realtà anteriore alla mia sensazione, l'esperienza immediata del fisiologo, che è anch'essa una sensazione.

Col rivelarsi dell'illusione di Avenarius, l'assoluta immediatezza della sensazione viene riconosciuta; scompare l'equivoco della doppia mediazione, l'una del cervello e l'altra del concetto, rivelandosi che la realtà del cervello è una realtà non immediata ma mediata (un'espressione abbreviata, economica dell'esperienza psicologica), e, unico mediatore, di

---

[1] R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, 1905, pp. 25-28.

fronte alla sensazione, resta il concetto. La posizione strettamente empirio-critica non è dunque quella dell'Avenarius, ma quella del Mach.

La filosofia è l'analisi della sensazione, nella dottrina del Mach. In questo elemento originario, tutto in effetti si risolve: che altro v'è nei corpi all'infuori di quello che è sentito? Io ho notizia delle cose solo in quanto le vedo, le tocco, le percepisco: se in esse mi pare che ci sia qualcos'altro, è perché involontariamente ipostatizzo la connessione degli elementi, delle sensazioni, da cui gli oggetti risultano, in una cosa in sé. Ma il corpo, la materia, non è altro, in realtà, che la connessione degli elementi: suoni, colori, toni, ecc. Né si creda che il reale sfumi così nell'aria. Il Mach medesimo ci avverte che quello che egli chiama psiche è quello stesso che da un altro punto di vista si chiama fisi, materia. L'abisso tra fisi e psiche non esiste che per il modo stereotipo di considerar le cose; mentre, di fatto, un colore è un oggetto fisico in quanto noi consideriamo la sua dipendenza dalla sorgente luminosa, e psichico in quanto lo consideriamo nella nostra esperienza immediata. Non si tratta dunque di un contenuto diverso, ma di un modo diverso di guardare uno stesso contenuto [1]. Il Mach potrà, da questa premessa, asserire ancora che egli accetta il parallelismo psicofisico, perché non vi attribuisce nessun significato dommatico: gli elementi sono sempre i medesimi e si diversificano soltanto secondo il procedimento del pensiero che li pone in relazioni diverse [2].

Abbiamo così messo in chiaro due punti, mentre

[1] E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, Jena, 1903 [4], p. 14.

[2] *Ibid.*, p. 51.

il Mach crede di averne chiarito uno solo. Primo, che vi sono degli elementi, delle sensazioni; e secondo, che vi sono i loro rapporti. Questi non possono essere di natura identica a quelli, una volta che in base ad essi (al procedimento del pensiero) la realtà una e identica si diversifica in fisi e psiche. Il doppio punto di vista non può stare, in effetti, nella stessa sensazione, ma solo nel pensiero che la guarda da due lati. Il Mach intuisce la distinzione, ma non ne intende il vero significato, il che lo porta ad una conseguenza curiosa. Per lui, abbiamo visto, la realtà è l'elemento, la sensazione; che significato potranno allora avere le connessioni tra gli elementi, le relazioni del pensiero? Non quello di creare una nuova realtà, una volta che la realtà è già fatta tutta nel senso, ma quella di dare un'espressione in iscorcio di quella stessa realtà. Le connessioni, in effetto, ci danno come uno nel pensiero ciò che è molteplice nel senso, e, una volta che quell'uno non può esprimere nulla di diverso da quel più, un semplice passaggio matematico reso possibile dall'omogeneità dei termini, ci avverte che il pensiero contiene meno del senso, e la sua realtà è quella del senso in iscorcio.

Di qui, la teoria che la scienza è una economia del dato, un arbitrio comodo del pensiero, fatto per possedere più agevolmente la varietà inesauribile dei sensi. Questa teoria così semplice, piana, e candida d'ingenuità, ha avuto un'eco in tutta Europa. Ne sono sorti strenui difensori e vivaci oppugnatori: gli uni più specialmente tra gli scienziati, gli altri tra i filosofi. E questo, per una ragione, dirò così, economica.

Lo scienziato, purché l'esperimento gli riesca e la legge gli sistemi i fatti, non guarda troppo per il sottile se l'uno che nella legge subentra al posto dei

più sia il prodotto di una semplice sottrazione, o rappresenti qualcosa di radicalmente nuovo. Egli si limita a constatare la diminuzione, l'economia: assorbito nel fatto, non comprende che la pura esteriorità del suo procedimento. Ma provate a chiedergli se, senza la legge dei gravi (senza l'uno), vi potranno essere dei corpi pesanti (i più): egli vi riderà in faccia. Questo vuol dire che in realtà, per lui, l'uno non è il residuo della sottrazione dei più, ma è la condizione stessa dei più. Allora vuol dire che il principio di economia va precisamente capovolto: non è l'uno che gravita sui più, ma i più sull'uno; non il pensiero intorno alle cose, alle sensazioni, ma le cose intorno al pensiero (Kant).

Gl'inizi di questo capovolgimento noi li troviamo nella stessa scuola dell'empirio-criticismo, nel Mach e nel Cornelius. Il Mach è un ottimo storico della scienza. Nella sua storia della meccanica e della teoria del calore, egli vuol mostrare come s'è andato attuando il principio di economia, in una semplificazione progressiva dei concetti, per cui l'edificio scientifico, ridotto a poche e sicure linee, s'è sveltito e consolidato. Ora il senso e il valore di questo processo trascende molto i limiti della formula empirio-critica, ed è tale che potrebbe accettarlo anche un Kant. Ma lo stesso inveramento, per quanto in una forma attenuata, ha luogo ancora nella dottrina stessa del Mach.

Per il Mach la realtà è la sensazione: questo è il punto di partenza. Ma nello svolgere tale premessa, egli si accorge che così si finisce col risolvere il mondo in una semplice possibilità permanente di sensazioni, come ha fatto il Mill. Questo gli ripugna, e perciò finisce con l'ammettere che c'è qualcosa di più reale della sensazione *uti singula*, ed è l'ordine

delle sensazioni, la relazione funzionale degli elementi [1]. Con ciò l'empirio-criticismo è definitivamente superato: il reale non è più la sensazione, l'immediato, ma la relazione, l'*ordo*, cioè il pensiero. Questa conclusione è certo al di là delle vedute del Mach, ma egli è su questa via. Non giunge, è vero, a Kant, ma non si ferma a Hume: con la concezione dell'ordine, della relazione, egli conquista anche la posizione di Spinoza: e Hume e Spinoza sono le due premesse di Kant.

Ma nella sua stessa posizione incerta e oscillante, quanto è al di là di un empirismo, tipo Stuart Mill! La sua premessa empirio-critica già gli suggerisce che il pensiero non può essere una mera copia del dato, ma una elaborazione, una trasformazione continua. Quindi, niente logica induttiva e deduttiva: queste classificano il pensiero fatto, non spiegano la scienza che si fa. Dove è mai lo scienziato che raccoglie uno per uno i fatti, ne astrae le note generali, forma gli *axiomata media*, e si eleva alla legge? Basta invece qualche volta un esperimento solo, e già la legge è creata; e quell'esperimento avviene più spesso non nel laboratorio, ma nella mente dello scienziato. Queste, ed altre simili acute osservazioni, con una certa tinta di arbitrarietà (perché la mediazione del pensiero non è ancora intesa come la vera mediazione) già dimostrano una mentalità tutta nuova che si forma, molto al di sopra delle sterili grettezze dell'empirismo. Osservazioni simili si potrebbero trovare anche nelle opere di un Helmotz, di un Kirchoff, di un Hertz, scienziati filosofi, che, in certe intuizioni felici, hanno divinato, più che veramente compreso, il carattere attuale, concreto, del procedi-

---

[1] *Op. cit.*, pp. 283 e 287.

mento scientifico, che se produce schemi e astrazioni, non è poi a sua volta schematico e astratto, come pretende la logica formale.

Il capovolgimento dell'empirio-criticismo, di cui sopra abbiamo indagato le intime ragioni, si trova anche meglio accennato dal Cornelius, scolaro del Mach e del Kirchoff. Già un avviamento alla nuova posizione era la stessa critica del soggetto empirico, psicologico, fatta dal Mach. Il punto copernicano della filosofia non può mai venire conquistato finché si resta fermi all'io empirico, quasi che intorno ad esso dovesse rotare il mondo. Invece, una volta risoluto l'io empirico in un complesso di sensazioni, allo stesso modo che l'oggetto empirico, come aveva fatto il Mach, doveva riuscire tanto più agevole intendere il carattere universale ed unitario della mediazione del pensiero, e il principio di economia poteva più facilmente risolversi in quello dell'unità trascendentale dell'appercezione pura.

Sulla via di questa trasformazione si è posto il Cornelius. Egli comprende che nel fluire delle sensazioni, nell'apparire e nello scomparire della realtà sensibile, c'è qualcosa che non muta: varia il contenuto, ma l'oggetto resta identico [1]. Che cosa è questa identità? Non può essere certo un'economia di pensiero: può lo stabile considerarsi come una espressione raccorciata di ciò che si muove? Quell'identità è invece per il Cornelius un'identità di coscienza: senza identità di coscienza non c'è una varietà armonica di fenomeni (esperienza), ma il caos [2]; più ancora, una varietà che sia intelligibile

---

[1] H. CORNELIUS, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, 1903, p. 265.

[2] *Ibid.*, p. 208.

per sé stessa, è inconcepibile: il vario s'intende solo nell'idealità della coscienza a cui le variazioni si riportano. L'unità del pensiero non è dunque economia, ma qualcosa di ben diverso. Nell'economia il vario si sopprime e resta l'uno che è meramente uno; mentre l'unità del pensiero non solo non sopprime la varietà del sensibile, ma la contiene, e più ancora, la rende possibile. Ora, io non riesco a comprendere in che modo il Cornelius, così sulla buona via, abbia potuto ancora equivocare tra l'identità del pensiero e l'economia del pensiero, e restare in un incoerente ibridismo. Tuttavia bisogna riconoscergli il gran merito di avere sforzate le premesse empirio-critiche, e intravveduto, al di là di esse, Kant. Egli è dunque sul punto in cui l'empiriocriticismo sconfina nel kantismo.

4. La filosofia dell'illusione. — Abbiamo fin qui seguìto, nella sua linea ben decisa, lo svolgimento dell'empirismo tedesco. Dallo Schuppe al Mach e al Cornelius abbiamo veduto la posizione dei problemi spostarsi da un naturalismo dommatico della coscienza verso un criticismo sempre più accentuato, per cui l'empirismo finisce col superare sé stesso, ponendo un'esigenza a cui però mal soddisfano i suoi presupposti, e che perciò resta un conato, che non si può mutare in una presa di possesso. Finché ci si tien fermi al dato immediato, l'idealità del pensiero rimarrà sempre alcunché di astratto, e quand'anche si sentirà l'esigenza della sua concretezza, questa non potrà mai attuarsi, e il dissidio del senso e dell'intelletto resterà sempre a testimoniare l'errore originario del procedimento.

In una forma tipica, e direi quasi morbosa, questo

dissidio si nota in una dottrina che può essere chiamata illusionismo: voglio dire quella di Africano Spir. Per lo Spir, la certezza immediata è quella della sensazione; non altro che le nostre sensazioni ci son date nell'esperienza [1]. Ma nel tempo stesso egli ha la coscienza immediata di un altro genere di certezza, quella logica, fondata sul principio d'identità, nel significato più ampio, che include in sé ogni specie di rapporti apriori. Queste due certezze gli stanno innanzi nel loro dualismo inconciliabile; l'esperienza sensibile non soddisfa per nulla le esigenze della logica, e questa, a sua volta non si trova in alcun modo attuata nell'esperienza. Che fare? L'empirista screditerebbe la logica; lo Spir invece scredita l'esperienza. Questa non si conforma alle esigenze normali del nostro pensiero, dunque è falsa, anormale. Inoltre l'identificazione che egli fa tra norma logica ed etica, lo porta a rincarar la dose: la natura (il fenomeno dell'esperienza) non solo è anormale, ma immorale [2]; essa non conosce la distinzione del bene e del male, ma mescola tutto nella sua mostruosa indifferenza.

Se così stanno le cose, che ne sarà della conoscenza? Io vedo, sento, penso, e credo di vedere, di sentire, di pensare oggetti reali. Sta qui l'illusione, dice lo Spir. Ma l'illusione non è né mia né vostra: è della conoscenza in sé stessa, che è un inganno sistematicamente organizzato. I corpi che l'esperienza ci dà non sono oggetti reali, esistenti indipendentemente da noi; ma la nostra esperienza è organizzata c o m e s e i corpi che noi percepiamo esistessero indipendentemente da ogni percezione [3].

---

[1] A. Spir, *Pensée et realité*, tr. fr., Lille, 1896, p. 38.
[2] Spir, *Esquisses de philosophie critique*, Paris, 1887, p. 17.
[3] *Esquisses* cit., p. 32.

Una illusione simile è il nostro io: la nostra esperienza interiore è organizzata come se tutti i nostri atti ed accidenti procedessero da un solo io semplice e identico[1]. E così via. La relazione tra il pensiero logico e l'esperienza sensibile finisce in tal modo con l'essere un semplice come se. Ciò posto, se vogliamo completare lo Spir, dobbiamo dire che, da una parte, quel pensiero logico è normale ma non ha realtà, perché non trova modo di applicarsi, dall'altra l'esperienza sensibile *sic et simpliciter* è irreale perché non risponde alle esigenze del pensiero logico; dunque tutto quel che v'è di reale si riduce a un magrissimo: come se.

Ed ecco il «come se» divenire l'organo della filosofia, per opera del Vaihinger!

---

1 *Ibid.*, p. 109.

III

IL NEO-KANTISMO

1. Lange. — I primordi del neo-kantismo in Germania vanno ricercati intorno al 1860, quando per vie diverse, il Lange, il Liebmann e lo Zeller cominciarono a predicare il ritorno a Kant. Né bisogna dimenticare la lucida esposizione della filosofia kantiana, fatta da Kuno Fischer, che contribuì in seguito non poco a familiarizzare le menti con quella dottrina.

Il ritorno a Kant però non pone in campo alcun problema sostanzialmente nuovo. L'aridità mentale dei primi kantiani (se ne togli il Lange) è tale, che vien caratterizzata pienamente dalla forma barocca e monotona del ritornello con cui Otto Liebmann invocava quel ritorno, ripetendo ad ogni fin di capitolo, nel suo libro su Kant e gli epigoni: bisogna dunque tornare a Kant.

In effetti il neo-kantismo comincia col proporsi lo stesso problema dell'empirismo: quello dell'esperienza immediata, e lo risolve in un modo analogo. La realtà è data immediatamente nella rappresentazione; il mondo è il fenomeno della coscienza. Ma, mentre gli empiristi commettevano soltanto un errore teorico, perché non davano la loro dottrina che

come un'espressione del proprio pensiero, i neo-kantiani aggiungono a quello stesso errore un fraintendimento storico, perché pretendono di farla passare per una interpretazione della filosofia kantiana. Quasi che Kant fosse stato un Reinhold o uno Schopenhauer!

La ricerca kantiana è di tutt'altra natura e portata. Essa non muove dal fenomeno, come fatto, ma dall'atto del pensiero (la categoria), che è il crearsi della realtà come coscienza, il fenomenizzarsi della realtà (il conoscere). Solo nell'unità indissolubile dell'atto del conoscere, scienza e coscienza (oggetto e soggetto) sono tutt'uno: ma se l'unità si rompe, allora la sintesi si disgrega nell'analisi, e da un lato la coscienza si risolve in un complesso di fatti soggettivi, e dall'altro la scienza si cristallizza in una natura solida e opaca. Il neo-kantismo non riesce a concepire questo atto, questa sintesi a priori, e resta chiuso nel fatto di coscienza. Ma intanto, esso sente che al di là c'è qualche altra cosa: al di là dei fenomeni soggettivi una realtà oggettiva, fuori di ogni arbitrio. E allora sorge il problema: come passare dalla coscienza alla scienza? Un passaggio non c'è e non può esserci: quindi avviene che il neo-kantismo o consideri, restando chiuso nella coscienza, il problema della scienza come un puro dover essere, un'idealità astratta; o, illudendosi di passare, conquisti sì la scienza, ma perda di vista la coscienza, senza intendere che la scienza è divenuta, così, natura opaca; e allora finisce col naturalizzare le forme della sensibilità e le categorie, considerandole come semplici leggi naturali. I neo-kantiani tedeschi si possono insomma raffigurare a quei cacciatori inesperti che non sanno tener d'occhio insieme il mirino del fucile e la selvaggina, e guardano soltanto l'uno o soltanto

l'altra, sbagliando così tutti i loro colpi. Noi assisteremo a queste varie oscillazioni, le quali non fanno altro che spostar l'errore dall'un campo all'altro.

Come fondatore del neokantismo si può considerare Alberto Lange. La concezione kantiana sorge in lui attraverso la riflessione critica sulla filosofia materialistica, di cui egli è stato lo storico più accurato e profondo. Lange non dissimula le sue simpatie per il materialismo, che è la concezione più completa e comprensiva della realtà fisica; e nello stesso tempo egli intende che una critica del materialismo non può consistere nel far intervenire qua e là attraverso le sue lacune un'incomprensibile azione spirituale, o meglio animistica: ma che al contrario bisogna concepirlo nella sua formulazione più compiuta, come se non esistessero quelle lacune, per poi confutarlo in blocco. Altrimenti si critica soltanto un materialismo attuale, mentre invece bisogna criticare ogni forma di materialismo possibile. Quindi egli dà per còmpito alla scienza il cercar di risolvere anche gli atti più complessi e i movimenti più importanti della vita umana, ricorrendo alla legge della conservazione della forza, e riportando quegli atti e quei movimenti alle forze di tensione divenute libere nel cervello sotto l'influenza delle eccitazioni nervose.

Ma, quand'anche la scienza avrà spiegato tutto questo, pure le resterà in eterno interdetto di gettare un ponte tra il suono più semplice, in quanto sensazione di un soggetto, e il processo di decomposizione nel cervello, che la scienza è obbligata ad ammettere, per spiegare quella stessa sensazione di suono come un fatto del mondo materiale [1]. Ma v'è

---

[1] A. Lange, *Hist. du mater.* cit., I, p. 17.

di più. Un fatto materiale che altra realtà può avere se non quella di essere una rappresentazione di un soggetto? La realtà che ci appare come fisica è tale per noi in quanto la nostra costituzione mentale ce la fa apparire in questo modo. Se il cervello è così e così, se nell'urto dei corpi si producono dei fenomeni determinati, ciò dipende dal fatto che tutta la nostra esperienza è sottoposta alla nostra organizzazione intellettuale, che ci costringe a sperimentare come sperimentiamo, a pensare come pensiamo, nel mentre che gli stessi oggetti possono sembrare affatto differenti a un'altra organizzazione, e la cosa in sé non può essere compresa da nessun mortale [1].

Ma lo stesso Lange è insoddisfatto di questa soluzione pseudo-kantiana. In fondo egli non vede nessun motivo di riconoscere come più reale il mondo, risoluto nel fatto di coscienza, anziché espresso in termini fisici. E, guardando la medaglia dal suo rovescio, finisce con l'assegnare come compito futuro della scienza quello d'interpretare la filosofia kantiana in termini di fisiologia: forse, egli dice [2], si troverà, un giorno, il fondamento dell'idea di causa nel meccanismo del movimento riflesso e dell'eccitazione del simpatico; allora noi avremo la ragion pura di Kant tradotta in termini fisiologici, e resa così più evidente. Ma anche in questo modo non avremo fatto un passo innanzi nella conoscenza interiore delle cose: supposto attuato il còmpito della scienza, noi potremo continuare a interpretare il fatto fisiologico in termini di coscienza: l'una interpretazione non varrà più dell'altra. La verità più profonda non sta nell'una come non sta nell'altra, ma in una terza serie latente, di cui è ancora impossibile constatare

---

1 *Op. cit.*, II, p. 6.

2 *Ibid.*, II, p. 53.

la vera natura [1]. Ora questo punto, che il Lange pone come una mera esigenza, è proprio quello che Kant aveva annunziato con la sua critica, che non vuole instaurare la psiche al posto della fisi, ma concepire l'atto assoluto, creatore, dello spirito, che è la realtà di entrambe.

Di ciò il Lange non riesce a rendersi conto; ingenuamente egli crede che questa esigenza sia al di là della posizione di Kant, da lui già identificata con la conquista della semplice soggettività della coscienza. Quindi il punto intravvisto gli sfuma nel vuoto: quel terzo che è al di là delle due serie, psichica e fisica, e che dovrebb'essere la concretezza di entrambe, non è oggetto di scienza, ma di poesia. Kant non aveva voluto ammettere, e già Platone non aveva voluto comprendere, che il mondo intelligibile è un mondo di poesia, e che precisamente in ciò consiste il suo valore e la sua dignità. Infatti la poesia, nel suo senso elevato ed esteso, non può essere considerata come un gioco, come un capriccio ingegnoso, avente per fine di distrarci con vane invenzioni, ma è, al contrario, un frutto necessario dello spirito, un'esigenza profonda che esce dal seno stesso della specie, la fonte di tutto ciò che è sublime e sacro: essa sola è un contrappeso efficace al pessimismo, che nasce da un soggiorno prolungato nel mondo della realtà [2].

Così l'esigenza della maggiore concretezza del reale svapora in un mondo di fantasmi: il più concreto in diritto — e qui sta tutto l'assurdo di questa posizione — è di fatto il più astratto e fantastico. Ciò perché l'esigenza è ben diversa dalla conquista. Nondimeno, aver sentito una tale esigenza e aver

---

[1] *Op. cit.*, I, p. 321. [2] *Ibid.*, II, p. 73.

combattuto in suo nome lo scetticismo, che si faceva strada attraverso la dualità inconciliabile del mondo fisico e del mondo psichico, è il gran merito di Lange. Nella lotta continua tra un'esigenza e un fatto ad essa ribelle, nelle conquiste e nei pentimenti, nella vita e nel calore di un pensiero che si fa, e si eleva, e cade per elevarsi ancora, sta tutta la forza suggestiva della *Storia del materialismo*, il libro più bello e simpatico che abbia dato la filosofia tedesca negli ultimi cinquant'anni.

2. Liebmann e Riehl. — Il dissidio che abbiamo già osservato nel Lange, tra l'esperienza immediata della coscienza e l'oggetto, la scienza, noi lo ritroviamo, ma senza il simpatico e poetico accenno di una conciliazione, e perciò senza l'intuizione di una realtà più profonda, nel Liebmann. Questi, dal punto di vista della coscienza immediata, considera il mondo come un fenomeno non geocentrico, ma antropocentrico, o anzi cefalocentrico [1], in quanto la fisiologia gli ha insegnato la soggettività delle forme del tempo e dello spazio. Ma d'altra parte è convinto che questo quadro empirico del mondo non è quello della scienza. Perciò vuol distinguere una concezione dello spazio e del tempo, quale ci è data dall'intuizione empirica, da una concezione pura, trascendentale. Ma dove si troverà il nuovo criterio? Non più nella coscienza che ci dà solo quell'intuizione empirica, ma nella scienza stessa, guardando se essa giustifica una concezione pura del tempo, dello spazio, e delle categorie [2]. Ecco qui, nella sua

---

[1] Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, Strassburg, 1879, p. 167.

[2] *Ibid.*, p. 45.

forma tipica, l'esempio del cacciatore inesperto: vede la selvaggina e perde di vista il mirino: conquista la posizione della scienza e perde quella della coscienza. E, credendo di fare un'analisi trascendentale, kantiana, dei princìpi a priori della scienza, non si accorge che fa una ricerca puramente naturalistica, operando un'astrazione di secondo grado sui prodotti della scienza. Così egli, considerando p. es. il tempo, astrarrà dalla concezione newtoniana della scienza la forma ideale della successione, e chiamerà questa forma « tempo puro » credendo di aver fondato così l'apriorità del tempo [1]. Similmente, aggregherà alle forme dello spazio e del tempo una terza forma, il movimento, perché anche questo è un principio fondamentale della scienza [2]. E potrà infine, a chiarimento della sua indagine, asserire che Kant intraprese una critica dell'intelligenza con lo stesso criterio e procedimento con cui il naturalista va alla ricerca dell'universo materiale, cioè con la convinzione che il processo che egli esaminava fosse dominato allo stesso modo da leggi ultime e generalissime [3]. Soltanto che quel Kant si chiama Otto Liebmann: perché attribuire al Kant storico un'opinione che era lontana da lui le mille miglia? Il fraintendimento storico è una stonatura nuova che si aggiunge a quella dell'errore.

Il Liebmann però non dissimula il suo naturalismo. Per lui il pensiero è (come la vista e l'udito) un prodotto naturale: considerato da un punto di vista causale(?) è simile agli altri processi della natura. Ma di punto in bianco crede poi di poter mutar il punto di vista, conquistando una concezione teleologica del pensiero per cui si passa dalla natura

---

[1] *Op. cit.*, p. 95. [2] *Ibid.*, p. 126. [3] *Ibid.*, pp. 219-220.

all'ethos, dalla legge brutalmente necessaria (dal *müssen*) alla norma spirituale (al *sollen*)[1]. Ma la teleologia non è mera scienza (natura), bensì è quella scienza che è coscienza (sapere come atto creativo assoluto); — ora abbiamo visto che questo atto il Liebmann non sa concepirlo, quindi il suo ritorno dalla scienza alla coscienza, con la concezione della teleologia, è un perdere la scienza, e perciò la teleologia gli resta bilanciata sul vuoto tra i due domini: è un puro dover essere, una norma senza realtà. Ma questo punto noi lo vedremo più innanzi svolto dalla filosofia dei valori.

In una forma peggiorata dal fraintendimento più completo della filosofia kantiana, noi ritroviamo lo stesso dualismo nella concezione del Riehl. Il peggioramento sta in ciò, che mentre per il Liebmann il dualismo restava nel campo del conoscere, della critica, il Riehl invece lo sposta nel campo dell'essere cioè della metafisica pre-kantiana, e cerca una transizione dalla realtà fatta fuori del pensiero alla coscienza, che farebbe arrossire il più ingenuo dei dommatici.

In effetti per lui il pensiero, il giudizio, non è creatore di realtà, ma si esprime, per sé preso, in una forma puramente problematica. La realtà gli è invece data in prestito dalla sensazione, la quale affonda con un piede nella coscienza e con l'altro nelle cose solide e dure dell'estracosciente. Come tale, la sensazione ha realtà, perché consta di uno scambio di elementi soggettivi ed oggettivi; e ne può fornire anche al pensiero, che, per suo mezzo, si trova ad essere in comunicazione con le cose. Il pensiero da

---

[1] *Op. cit.*, p. 491.

mediatore vien ridotto a mediato, e mediatrice è (pare incredibile!) la sensazione [1]. Ora qui non c'è più né kantismo, né empirismo (perché questo riconosce il carattere immediato della sensazione e quello mediato del pensiero), né dommatismo (perché questo anzi risolve il senso nel pensiero); ma soltanto (e debbo pur dirlo) una serie di errori e di traviamenti, in cui dispiace di vedere impigliato uno scrittore che pure ha fatto di Kant l'oggetto di lunghi anni di studi.

La ragione degli errori è che il Riehl tiene assai alle cose solide e dure dell'estracosciente. L'eroismo di Giordano Bruno, egli ci dice in un passo che purtroppo riesce soltanto comico, del martire della nuova concezione del mondo, dovrebbe apparirci una pazzia, se fosse vera quella sapienza idealistica che nega l'esistenza dei pianeti fuori dello spirito dell'uomo! [2]. Per conseguenza, egli accetterà, sì, il *cogito* cartesiano ma con una certa modificazione, e dirà: *cogito ergo sum et est,* dove, evidentemente, il di più non è altro che una sgrammaticatura.

3. Il kantismo matematico-platonico. — Già conosciamo innanzi a quale bivio si trova il neo-kantiano: o si ferma nella coscienza e perde la scienza, l'oggettività del sapere, o conquista la scienza e perde il centro di riferimento della coscienza, e finisce col dare, nelle sue categorie, un raddoppiamento del naturalismo scientifico. Per questa seconda via abbiamo veduto già il Liebmann, che però non sapeva di esservi, e credeva ancora di stringere in un pugno scienza e coscienza (cioè la categoria kan-

[1] A. Riehl, *Der philosophische Kriticismus,* II, pp. 38 e 73.
[2] *Ibid.,* 128.

tiana). Con piena consapevolezza invece s'inoltra per questa via Ermanno Cohen. Per lui la coscienza non è più il centro di riferimento del reale: essa è invece la pura forma della riflessione modale, che non fonda se non la semplice possibilità degli oggetti del pensiero, non la loro realtà [1]. Quindi per lui il pensiero, considerato nella sua realtà come fuori del centro della coscienza, non è più l'atto del pensare la categoria kantiana, ma è pensiero come semplice scienza, come semplice oggetto: è insomma l'Idea platonica, il pensiero come natura. Cohen crede di essere ancora un kantiano e di poter chiamare il pensiero, così come lo concepisce, categoria, ma egli è invece totalmente fuori dello spirito del kantismo [2]: è un platonico con reminiscenze di kantismo del tutto estrinseche alla sua dottrina.

Eliminato il problema della coscienza nel punto iniziale della ricerca, e quindi liberatosi del problema dell'esperienza immediata, cioè della sensazione e del suo rapporto col pensiero logico, ne viene per conseguenza che egli consideri il pensiero come una produzione autoctona, come una realtà per sé che si attua non già nella coscienza (e perciò non veramente si produce) ma nella scienza della natura, considerata nella sua astratta impersonalità. Quindi il principio del Cohen: noi cominciamo dal pensiero; il

---

[1] H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntniss*, Berlin, 1902, pagine 389 e 507.

[2] Io so perfettamente che in questa valutazione della filosofia di Cohen, come già in quella dell'empirismo, mi pongo contro tutti i più autorevoli giudizi finora accolti. Ma quelli che son soliti di criticare con un'alzata di spalle, dovrebbero, prima di condannare la mia interpretazione, riflettere che l'interpretazione *recepta* di queste filosofie (p. es. di quella del Cohen come un razionalismo kantiano *outré* con tinte di hegelismo) io la conosco, e se me ne sono discostato, ciò è avvenuto in seguito a lunghe meditazioni e ricerche.

pensiero è l'assoluta origine *(Ursprung)*, senza nessun contatto con la sensazione e con la rappresentazione [1], è completamente congruo con la sua premessa, e quelli che si preoccupano che Cohen faccia nascere il pensiero come un fungo senza nessun rapporto con la sensazione, mostrano di aver del tutto frainteso il carattere dell'indagine da lui intrapresa. L'errore del Cohen, come ho mostrato, non sta nella conseguenza, ma nella premessa.

Il pensiero dunque, come pura oggettività, come realtà per sé (nel linguaggio di Hegel) è la stessa scienza: nella scienza matematica della natura si dà la produzione autoctona del pensiero. Il principio dell'origine si attua nella mathesis pura, in cui la realtà quali-quantitativa si genera da sé medesima, a partire dal calcolo infinitesimale che risolve ogni lacuna, determinata nel processo dalla vecchia antitesi tra il continuo e il discreto. Dal principio dell'infinitesimo si svolge, autonomo, tutto il sistema della scienza matematica e matematico-naturale: e l'integrazione del primo principio avviene mediante nuove categorie: sostanza, causa, azione reciproca, ecc. Questo svolgimento non è affatto per il Cohen una deduzione delle categorie da un'appercezione originaria (problema che per lui non esiste), ma la semplice dimostrazione del modo con cui le categorie s'integrano, secondo la finalità della scienza matematica della natura, che, nella sua totalità immanente al processo è, per così dire, una specie di a priori. Le categorie per Cohen non sono che i semplici presupposti di una costruzione: nuovi problemi portano nuove categorie: lo svolgimento delle scienze naturali ne implica sempre delle nuove [2]. Il mondo

[1] *Op. cit.*, pp. 4, 20, 32, 33. [2] *Ibid.*, p. 343.

delle categorie costituisce insomma una natura nella natura (nella scienza): non è una produzione autocosciente, ma un prodotto su cui si fonda un nuovo prodotto: il pensiero è quello che risolve i problemi della scienza, in cui è assorbito; esso stesso è fatto scienza, natura, e quindi non è divenuto ancora a sé medesimo un problema. Siamo con Platone, non già con Kant. Cohen s'illude di concepire veramente l'autogenesi, lo svolgimento del pensiero, perché parla di un'attività del giudizio, produttrice delle categorie, e non si accorge che il suo pensiero è un pensiero oggetto, non agente ma agito, non veramente producente, ma continuamente prodotto. È che l'esigenza intima di quello svolgimento trascende la posizione del pensiero oggetto, che è quella del naturalismo scientifico. Per il naturalista, la realtà è tutta fatta in ogni momento: nella legge scientifica la realtà è data *ab aeterno*. Eppure la scienza si svolge: ma il naturalista nella sua posizione non può far altro che constatare lo svolgimento, non già veramente spiegarlo. E alla mera constatazione l'atto dello svolgersi sfugge, e non si colpiscono che i semplici momenti di ciò che si svolge, le semplici stratificazioni del processo. Il naturalista s'illude di concepire il prodursi, e intanto non concepisce che il prodotto, l'eterno prodotto. Ecco l'illusione del Cohen.

Nella sua scuola il momento naturalistico si accentua sempre maggiormente. Nei suoi studi storici, il Natorp fraintende la posizione di Platone di fronte a Kant: perduto il concetto dell'attività del pensiero, il frutto delle speculazioni secolari da Aristotele a Cartesio, fino a Kant, egli colma con un *fiat* l'abisso tra quest'ultimo e Platone. Nella sua

dottrina, che è la semplice rielaborazione e semplificazione di quella del Cohen, il pensiero sempre più si solidifica come natura: con che diritto potrà il Natorp criticare il Mach per aver reso assoluto il dato [1], in modo che il pensiero non può più giustificarsi, quando anche nella sua concezione il pensiero non si giustifica? Ivi il pensiero non è in effetti che il mero sapere senza sapersi, la pura scienza dell'altro (dell'oggetto), che si palesa come piena ignoranza di sé, l'occhio che vede e che non si vede: è natura insomma, non pensiero.

Questo si osserva anche meglio nel Cassirer, per cui il concetto matematico si presenta come l'assoluto a priori esprimente la regola di ogni esperienza scientifica possibile, e che pretende così di surrogare il principio dell'appercezione pura della filosofia kantiana. Di qui l'esigenza di trovare tale un concetto matematico che costituisca l'unità regolatrice della molteplicità sperimentale: e questo è il concetto di funzione, di serie, che risolve in sé quelli di quantità e di sostanza, e per cui la matematica può diventare la scienza universale della forma, che contenga in sé la regola di ogni esperienza possibile. Intorno al numero, inteso così come forma a priori, gravita tutto il sapere delle scienze naturali. I concetti di queste ultime, come la sostanza, la causa, ecc., non sono che costruzioni fatte secondo l'esigenza posta a priori dal numero [2], e in questo trovano la loro connessione e la loro unità. Cade così ogni riferimento ai fatti dell'esperienza empirica, nella determinazione del carattere intrinseco delle costruzioni

---

[1] P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Naturwissenschaften*, Leipzig, 1910, p. 336.

[2] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin, 1910, pp. 119, 185.

scientifiche. Per esempio, nell'analisi del concetto di atomo, non bisogna guardare se esso soddisfa alle esigenze dei corpi a noi circostanti, ma riferirsi soltanto alle leggi universali ed ai princìpi della meccanica. Noi non possiamo perciò chiedere, dice il Cassirer, se, per corpi assolutamente rigidi, sia possibile o impossibile, nell'urto, di soddisfare alla legge della conservazione dell'energia, ma viceversa, decretiamo il valore di questa legge in base ai princìpi a priori della scienza, e vi siamo legati nella costruzione teorica degli atomi e dei loro movimenti [1].

Qui è evidente che il kantismo è perduto di vista: l'a priori è divenuto il semplice fondamento di una costruzione, un fatto, una premessa, su cui si regola un altro fatto che ne è la conseguenza. L'a priori e la costruzione scientifica non differiscono più che nel grado di generalità in quanto che il primo è la legge più generale che include in sé l'altra, che ne è la semplice applicazione. Qui siamo dunque nel puro naturalismo.

4. La filosofia dei valori. — Nel dualismo fin qui considerato tra la soggettività astratta e l'oggettività del naturalismo, tra il pensiero e l'essere, la scuola che ora facciamo oggetto del nostro studio intende portare la sua mediazione col concetto del valore. Vediamo in che modo. Il valore rappresenta un atteggiamento non teorico ma pratico della soggettività di fronte al dato oggettivo, quello cioè per cui non lo afferma né lo nega, ma ne determina l'importanza. Quindi il suo motivo originario è il dualismo, in quanto presuppone l'essere, il dato. Per

[1] *Op. cit.*, p. 210.

vedere come tenti di risolverlo, dobbiamo ricostruire tutta la genesi del suo procedimento [1].

Abbiamo accennato che vi sono due modi di considerare la realtà: da una parte, quello teorico (scientifico) che dà il predicato esistenziale alle cose, e costruisce le forme dell'esperienza naturalistica; dall'altra, quello valutativo, che considera la posizione del soggetto di fronte all'oggettività già presupposta, e dà il suo giudizio di approvazione o di riprovazione. Tale giudizio è di carattere eminentemente pratico, perché esprime sempre in ogni caso un approvare o un riprovare, un accettare o un respingere; quindi valore è l'attività pratica del soggetto. Nascono da ciò due logiche; l'una formale, che indaga il meccanismo dei concetti che predicano i caratteri delle cose; l'altra filosofica, che ha per oggetto le forme della valutazione.

Questo dualismo è il motivo originario della filosofia dei valori. Storicamente, esso rappresenta una transazione tra la logica formale e la logica filosofica: le condizioni teoretiche della pensabilità delle cose si compendiano nel meccanismo estrinseco della formazione dei concetti: ma le cose, oltre che pensabili nei concetti, sono giudicabili, valutabili; quindi alla logica dei concetti si sovrappone la logica dei giudizi, che vuol esser libera da presupposti meramente formali e considerare l'oggetto nelle condizioni della soggettività. Questa transazione è segnata dalle dottrine logiche del Sigwart, del Lotze, del Bergmann. Ma dal formalismo non c'è mezzo di passare alla filosofia senza salto. La logica dei giudizi non risolve in sé quella dei concetti; il soggetto

---

[1] Qui mi riporto al mio saggio su *La filosofia dei valori in Germania*, pubblicato in *Critica* (1911-1912), da cui tolgo qualche brano.

resta dommaticamente contrapposto all'oggetto. Di qui si traggono alcune conseguenze importanti.

Le valutazioni di cui si occupa la filosofia sono quelle aventi un carattere universale: non le valutazioni del singolo come tale, ma quelle che lo trascendono. Ma, se l'oggetto è posto già come irriducibile al soggetto, l'universalità che questo può fondare non è concreta, ma astratta: il valore è la pura idea astratta, vuota, senza realtà. Essere e valore sono agli antipodi; tra loro non c'è scambio possibile. Quindi il connubio tra formalismo e logica filosofica è soltanto apparente: il valore non è condizione a priori dell'essere, ma presuppone quest'ultimo. E, per giunta, il formalismo dei concetti s'ingoia anche la filosofia dei giudizi: il valore universale è la pura idea astratta, pallido riflesso soggettivo di un'oggettività empirica. Questa filosofia riesce a un naturalismo depotenziato.

Tra i due mondi non c'è passaggio, perché il passaggio è precluso già dal modo con cui si è posto il problema; eppure se ne vuole creare uno. Si dice: il valore è l'idea universale, il bene; come tale, esso s'impone alla coscienza come dovere, come norma: il valore è norma ideale dell'essere. Ma la norma o è la stessa idea astratta, che coincide col valore, e in tal caso resta l'abisso; o è l'espressione di un atteggiamento degli individui empirici rispetto all'idea trascendente del valore; e questa resta del pari irrealizzabile. Se si muove dal dualismo non si può riuscire in alcun modo al monismo.

In conclusione: la filosofia dei valori muove dalla soggettività della coscienza e vuol fondare l'oggettività della scienza col concetto del valore, senza accorgersi che la posizione dell'oggetto essa l'ha già presupposta. Quindi il concetto del valore, an-

ziché creare una vera oggettività, si stratifica sull'oggettività già presupposta, come una nebbia vaporosa, come un puro dover essere sull'essere. Nel suo motivo esso è idealistico, perché vuol risolvere la posizione dell'essere in quella del valore spirituale; ma non va fino in fondo, non giunge alla concezione dell'attività concreta del pensiero in cui l'essere veramente si risolve; e il valore finisce così a sua volta col cristallizzarsi in un modo d'essere diverso da quello empirico, in un modo d'essere ideale, astratto, cioè in un pallido riflesso della realtà naturale.

In questi pochi punti si racchiude il nocciolo della filosofia del Windelband e del Rickert.

Il Windelband muove da Kant e da Lotze, interpretando la categoria kantiana col concetto del valore. Egli accetta la tripartizione psicologica del pensiero, della volontà e del sentimento, e vuol fondare su questa una teoria dei valori logici, etici ed estetici, che trova la sua unificazione in ciò, che il valore è inteso in ogni caso come un'esigenza morale, come normalità etica della coscienza nei tre domini. In ciò consiste per il Windelband il primato della ragion pratica: la coscienza normale, in cui risiede il criterio delle valutazioni universali della filosofia, è la coscienza morale. Quindi il suo organo è il dovere, il *Sollen* scoperto da Kant, che si pone, di fronte alle valutazioni empiriche del pensiero, del sentimento, della volontà, come centro delle valutazioni assolute. La logica diviene così la scienza della normalità del pensiero, l'etica del volere, l'estetica del sentimento.

Date queste premesse, il Windelband potrà presupporre lo svolgimento del pensiero, della volontà, del sentimento, come puri prodotti naturali, credendo

poi di poter risolvere quei prodotti nella normalità dei valori: ma se il pensiero è già un meccanismo di rappresentazioni e di associazioni [1], la norma ideale della logica non potrà cadere che fuori di esso, ponendo una pura esigenza, un puro dover essere, che può anche non essere. Tolto al pensiero ogni criterio intrinseco di verità, la sua norma, non che essergli immanente, si stratificherà in un puro modo di essere, astratto, ideale, che non potrà contenere le ragioni dello svolgimento del pensiero, perché ne è fuori.

Lo stesso avviene nell'etica, dove il concetto della libertà non si pone come quello che risolve la necessità causale, perché già la presuppone, ma finisce con l'essere un certo modo di vedere indipendente, e « astrazion fatta », dalla causalità. La libertà, nei nostri giudizi morali, dice il Windelband, risponde a quel nostro atteggiamento in cui consideriamo unicamente la corrispondenza o meno del volere effettivo con la norma ideale della coscienza morale, prescindendo dai nessi causali delle nostre volizioni [2]. È chiaro che la libertà così si riduce a un semplice punto di vista, che può essere anche una nostra illusione.

Lo stesso procedimento, mutati i termini, si nota nel Rickert. Il dualismo del Windelband, tra la norma ideale e l'essere empirico, si riproduce qui come dualismo dell'immanente e del trascendente. Il Rickert accetta il punto di vista dell'esperienza immediata per cui l'essere non esiste che come contenuto della coscienza: la realtà immediata è, così, imma-

---

[1] Si veda il capitolo *Denken und Nachdenken* nei *Präludien*, Freiburg, 1904[5].

[2] W. Windelband, *Ueber Willensfreiheit*, Tübingen, 1905[2].

nente alla coscienza come rappresentazione. Non si tratta già di una coscienza particolare, ma di una coscienza in genere, di un concetto empirico. Quindi l'immanenza dell'essere nella coscienza è quella stessa del concetto della logica formale nella rappresentazione. Ma d'altra parte, il Rickert intende che così non si fonda l'oggettività del sapere, perché un mero rapporto di rappresentazioni non può avere un valore universale e necessario. E, poiché la coscienza si è per lui già esaurita nel puro gioco delle rappresentazioni, egli è costretto, per fondare l'oggettività del sapere, a uscire dalla coscienza e ad escogitare una norma trascendente che risponda a quella esigenza [1]. Questo salto mortale, in termini di logica, si esprime così: il concetto è immanente alle rappresentazioni, come la coscienza all'essere; dunque non è possibile il concetto del trascendente. Ma esaurisce il concetto tutta la pensabilità in generale? No, perché di fronte alla pura sintesi rappresentativa (concetto), c'è l'atto che afferma o che nega, che riconosce o disconosce questa sintesi, cioè il giudizio. Cosicché quando si nega il concetto del trascendente, e in quanto lo si nega, resta sempre il pensiero della negazione; e il concetto del trascendente è appunto il pensiero di tale negazione: il trascendente non è contenuto di coscienza, ma termine di giudizio; non un essere, perché essere è essere nella coscienza, ma un dover essere. Ed ecco così trovato il *Sollen*, la normalità del pensiero, il criterio delle valutazioni logiche, che dovrà salvarci dal vuoto immanentismo della coscienza, in cui non si può fondare l'oggettività del sapere. Solo che non la si può fondare neppur così: noi ci moviamo tra due scogli: da una

---

[1] H. Rickert, *Gegenstand der Erkenntniss*, 1904, pp. 16-17.

parte, un formalismo astratto, un'idea vuota del dovere, che mi tien chiuso in un circolo (che cosa è la verità? ciò che debbo pensare. E che cosa debbo pensare? la verità!); dall'altra, se mi propongo di pensare come debbo, chi mi dirà poi che ho pensato effettivamente come avrei dovuto? Il sentimento dell'evidenza, mi risponde il Rickert. Già, perché pensare il vero è rendere immanente ciò che era trascendente: l'evidenza è il ponte di passaggio. Troppo, troppo a buon mercato! Se l'evidenza è quella che in ultima analisi mi dice se ho pensato o no il vero, l'evidenza, e non più il dovere, è il criterio della verità; ma, se il dovere è quel criterio, allora l'evidenza è qualcosa che deve essere anch'essa. O io abbandono il criterio del dovere e mi affido all'evidenza, e allora mi tocca ripercorrere la via da Cartesio; o mi fermo al dovere astratto e non posso spostarmene di una sola linea.

Ma lo stesso Rickert s'è accorto della manchevolezza della sua concezione, e recentemente ha condannato — come psicologica — la dottrina astratta del dovere. Una condanna, a dir vero, non molto recisa, perché al posto del dovere egli pone il valore, l'ideale, e considera il dovere come il ponte di passaggio dalla conoscenza empirica alla verità ideale. L'oggettività della conoscenza diviene per lui, in questa seconda forma della sua gnoseologia [1], il termine ideale — valore assoluto — a cui tende ogni singola conoscenza, in quanto chi conosce si propone come dovere, come assoluta esigenza, quel valore da realizzare. Il dover essere, che era già una divinità misteriosa, è divenuto il ministro d'un'altra divinità. Quale sia il nuovo Dio, il Rickert non ha

---

1 H. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnisstheorie*, 1910.

ancora approfondito abbastanza, ma ha appena abbozzato la sua concezione, che è in fondo una forma assai annacquata di platonismo. Se ci tornerà ancor su, forse finirà per convincersi che un'astratta universalità non può giovare a nulla, e abbatterà anche il nuovo Dio.

Sì, perché, in fondo, il Rickert è convinto che una verità, in tanto si conquista, in quanto un valore trascendente diviene immanente. Solo che egli, ponendo da una parte il pensiero e dalla parte opposta la verità, è costretto a creare ponti di passaggio, che naturalmente crollano tutti, perché la verità fuori del pensiero è un'ombra che svanisce, e i ponti finiscono col poggiar sempre sul vuoto.

Uno dei ponti di passaggio più notevoli, nella filosofia del Windelband e in quella del Rickert, è costituito dalle categorie. Queste però non sono più intese nel senso pienamente kantiano, come attività categorizzante del pensiero, ma semplicemente come esigenze normali del pensiero: donde la domanda ingenuamente dommatica: dove si realizzano queste esigenze? Vi sono due grandi classi di scienze, le une naturali e le altre storiche; si domanda: le categorie costitutive del reale sono quelle che presiedono alla ricerca scientifica o a quella storica? Da un punto di vista veramente kantiano, questa domanda non avrebbe senso, perché, intesa la categoria come attualità del pensiero, la realtà della categoria è appunto il pensiero in atto: dire che Kant ripone le categorie nella scienza della natura, significa non averlo inteso, perché al contrario Kant risolve la scienza della natura nel pensiero, nell'attività categorizzante dello spirito. Nondimeno lo stesso Kant non ebbe del tutto chiaro il carattere e la portata

della sua scoperta; quindi l'equivoco degl'interpreti è in certo modo spiegabile.

Reso poi irrimediabile l'equivoco, nella concezione delle categorie data dal Windelband e dal Rickert, diviene spiegabile tanto la domanda: se la scienza o la storia ci diano le forme costitutive del reale, quanto il compromesso del Windelband, per cui, premesso che la scienza naturale non può pretendere di esaurire coi suoi concetti astratti e generali tutta la realtà, deve lasciare un posto alla concezione dei fenomeni nella loro individualità, cioè alla storia [1]. Così frainteso il carattere della ricerca kantiana, e identificata sempre più la scienza cogli schemi della logica formale, cioè col semplice meccanismo estrinseco dell'astrazione, doveva poi riuscir possibile la successiva riduzione del Rickert: il concetto astratto della scienza si lascia sfuggire tutta la realtà che, nella sua pienezza, è individualità, storia. Di qui il passaggio della filosofia neo-kantiana allo storicismo.

5. La storia. — La concezione storica della realtà, che aveva culminato con Hegel, s'era affatto perduta nel periodo del naturalismo, dottrina essenzialmente antistorica che fissa la realtà, una volta per tutte, nelle forme immote della materia. Nondimeno, il senso della storia perdutosi nelle scuole filosofiche, non s'era spento, ma viveva nelle opere dei grandi storici della Germania. Se però quivi s'attuava nella sua concretezza, non giungeva alla piena coscienza di sé, e appariva nelle sue espressioni teoretiche alquanto attenuato. Nel Lazarus e nello Steinthal

---

[1] W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, Strassburg, 1900[2].

abbiamo avuto agio di osservare questo fatto; la loro opera, per la sua stessa posizione incerta e senza linee ben definite, offriva campo alle più disparate elaborazioni: da una parte, quel che di vago e indefinito era nella concezione dello spirito collettivo poteva degenerare nelle entità delle disquisizioni sociologiche; dall'altra, il momento teoretico della distinzione tra naturalismo e storia poteva servir di base a una nuova concezione del mondo, una volta risoluto e negato il naturalismo, che ivi era messo soltanto da parte.

E questo in effetti avvenne. Tralasciando le disquisizioni sociologiche che non offrono nessun interesse per la filosofia, seguiremo la tenuissima vena filosofica che si mostra nella seconda corrente.

Il Dilthey si appropria la distinzione del Lazarus tra le scienze naturali e storiche. Queste ultime, però, non s'imperniano più per lui in quell'entità vaga dello spirito collettivo, reminiscenza dell'aborrito idealismo, ma, conforme ai princìpi del neo-kantismo, che sostituiscono entità a entità, s'unificano nel concetto di cultura [1]. Nel mondo della cultura le forze sociali ed etiche hanno un'importanza preponderante; ivi il singolo ha un valore per sé e non come esponente o esemplare d'un gruppo e d'una classe: di qui il suo carattere irripetibile, e di qui, unica forma teoretica della sua comprensione, la storia.

Ma il Dilthey si ferma a questa semplice distinzione metodologica, pur credendo di navigare in pieno criticismo, e di potere dal suo punto di vista giudicare e condannare la metafisica. La sua « critica della ragione storica » è in fondo ben poca cosa, e

---

[1] W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, 1883, pp. 7, 8.

si limita, quanto al suo contributo positivo, a qualche giusta critica contro la sociologia che vorrebbe considerare l'individualità storica come la semplice materia grezza per le sue costruzioni [1].

Ma d'altra parte l'individualità storica, grettamente intesa, in un modo quasi atomistico, ha determinato una reazione da parte della sociologia. Così il Barth, in uno zibaldone sovraccarico di erudizione, ma abbastanza leggero d'idee, ha cercato di rivendicare alla sociologia la storia, sostenendo che questa non abbia per còmpito di descrivere l'individuale *ut sic*, ma solo in quanto esso ha elementi tipici, significativi per la vita dei molti. Quindi per lui la filosofia della storia è la ricerca di ciò che è comune in tutti i campi della storia umana: essa, di fronte alla storia, è una scienza di grado più alto [2].

Con ben altro ingegno, pur con un certo orientamento verso la sociologia, ha investigato i problemi della storia Giorgio Simmel. Il momento più interessante della sua ricerca sta nello sforzo per elevarsi da una premessa psicologica e metodologica a una filosofia della storia. Per il Simmel la storia non è un puro gioco meccanico di forze, ma un processo spirituale, o com'egli dice, togliendo in prestito una idea di Lazarus, una psicologia applicata. Di qui la possibilità d'intraprendere per la storia una ricerca analoga a quella intrapresa da Kant per le scienze naturali, di vedere cioè se esistono condizioni a priori dei rapporti tra i dati spirituali che costituiscono i fattori della storia. Di realismo non è a parlare: non c'è una realtà bell'e fatta che si debba

---

1 W. Dilthey, *op. cit.*, p. 115.

2 P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*, Leipzig, 1897, pp. 2, 9.

copiare; ciò ch'è dato allo storico è costituito da segni e documenti che sono soltanto il simbolo esteriore di un processo interiore che solo lo storico può ricostruire. Ora, come mai lo storico potrebbe concepire le personalità della storia, se non fosse egli stesso una personalità? Tutto sta a vedere in che modo un soggetto (lo storico) possa conferire alla sua costruzione soggettiva un'oggettività; come, cioè, un certo contenuto psicologico che si svolge nella mente dello storico possa proiettarsi al di là della sua coscienza singola ed essere attribuito ad una personalità del passato [1]. Problema logicamente insolubile, come abbiamo veduto in tutta la precedente analisi del kantismo, perché una volta premessa la soggettività empirica dello storico, la realtà non si conquista più; ma che pure dimostra l'acume del Simmel, per avere, dal suo punto di vista, sentito un'esigenza che è al di là di esso. Ma qual'è la soluzione ch'egli dà del problema? Questa: che l'oggettività si forma in base a un sentimento della verità soprasoggettiva di certe costellazioni e connessioni psichiche, per la coscienza che quelle relazioni siano indipendenti dal fatto del loro essere momentaneamente pensate [2]. Ciò che, se non mi sbaglio, è un tradurre in altra forma il problema.

Male orientata fin dalla prima pagina, pure la filosofia della storia del Simmel è un'opera piena di acume e di osservazioni giuste. Egli sostiene, sì, che la storia sia la scienza delle individualità, ma che vi sia in queste un'universalità umana, un'essenza in certo modo fuori del tempo. È un accenno acuto, ma non più d'un accenno. Meglio ancora quando

---

[1] G. SIMMEL, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1905², pp. 4, 20, 31.

[2] *Ibid.*, p. 39.

cerca di concepire il progresso. L'idea dello sviluppo storico, egli dice[1], non ha un senso se non quando si pone come condizione a priori un soggetto unitario che, tra i vari momenti esistenti atomisticamente, si perenni e si svolga: se non esistessero che i momenti isolati, vano sarebbe parlare di ogni sviluppo. Ma questo gli pare un entrare nella metafisica, e si arresta, impaurito, sulla soglia.

Meno acuto, ma più coerente e scevro di dilettantismi, è il Rickert. Come abbiamo già veduto, nella concezione del Windelband, la scienza naturale e la storia si dividono da buone amiche la realtà. Anche il Simmel è dello stesso avviso. Per questi scienza e storia sono in antitesi, in quanto nell'una vale la legge, nell'altra cade la legge, ma esse sono due categorie che, unite insieme, ci fanno intendere tutto il reale, mentre non possiamo intenderlo in una sola volta, per mancanza di un organo (!) adatto[2]. Il Rickert invece non ammette doppio organo: per lui la realtà è tutta di getto, ed è interamente storia. La scienza è da lui concepita nominalisticamente come un sistema di astrazioni. Il procedimento naturalistico percorre tre stadi, che costituiscono le varie fasi della realizzazione sempre più compiuta della finalità scientifica: offrire delle semplificazioni della realtà. Il primo stadio è costituito dall'espressione verbale che ci offre già una prima semplificazione, con l'astrarre ciò che è comune a un gruppo di rappresentazioni, prescindendo dalle differenze specifiche. Ma l'espressione verbale, il nome, solo in pochi casi può adempiere compiutamente al fine logico del concetto. La sua universalità empirica è

---

1 *Op. cit.*, p. 150. 2 *Ibid.*, p. 137.

priva di determinatezza: soltanto il concetto classificatorio, che costituisce il secondo stadio, adempie allo scopo di comprendere in modo univoco la molteplicità qualitativa della sensazione. Il terzo stadio del concetto finalmente è quello che compie il lavoro già cominciato nei primi stadi: esso è costituito dalla legge naturale, per cui diviene possibile non solo di semplificare una molteplicità infinita di fenomeni, ma di creare un ordine e una connessione nel mondo.

La scienza naturale ha dunque per scopo la formazione di sistemi di concetti la cui perfezione è maggiore quanto minor parte di realtà empirica contengono. Cosicchè il limite interno della concezione scientifica è costituito appunto dalle individualità empiriche da cui la scienza prescinde. Al concetto astratto sfugge la peculiarità dell'individuo, del particolare come tale, e, poichè questo è oggetto della storia, il procedimento storico si pone come autonomo di fronte alla concezione naturalistica, e come depositario di questa realtà che la scienza nelle sue semplificazioni si lascia sfuggire.

Su questo fondamento meramente empirico, il Rickert cerca di costruire la sua filosofia della storia, interpretando le individualità storiche come valori, e specificando l'antitesi tra la scienza e la storia come antitesi tra il regno della natura e dello spirito. Là astrazione, qui concretezza; là dominio della legge, qui della causalità individuale, là bruto meccanismo, qui valori autonomi, immediati, largamente umani. Benchè l'interesse storico non si restringa all'umanità in senso stretto, ma si estenda anche a ciò che si suol chiamare natura, pur tuttavia in ultima analisi l'interesse storico è sempre umano (in senso lato), perché ogni vera individualità storica ha

un valore universale e ogni valore universale è veramente umano. L'umanità è il vero centro della storia, appunto perché la storia è orientata verso un sistema di valutazioni universali. Ma poiché queste si attuano nella società civile, nel mondo della cultura, i valori storici divengono valori sociali, culturali [1]. Da questo punto prende inizio quel movimento che gode oggi tanto favore in Germania, detto della filosofia della cultura, e che ha la sua espressione in una rivista testé fondata, il *Logos*.

Ora, in tutta la concezione del Rickert che ho qui accennata, io non so vedere altro che una metodologia empiristica, vanamente sforzata per ricavarne una filosofia della storia. Il Rickert, non che superare l'intellettualismo kantiano, come si è preteso dai più, si pone al di qua del problema kantiano: il farsi della storia gli sfugge, come gli sfugge il farsi della scienza (che perciò è storia anch'essa). Chiuso più che mai nella concezione del fatto, egli non riesce che a sostituire al fatto naturale il fatto storico, non già a colpire il processo storico. Quindi gli sfugge la vera spiritualità della storia che è identità nello sviluppo e per lo sviluppo, la vera umanità della storia che è unità umana nella varietà delle esperienze dei secoli, la vera immanenza del processo storico, che è mentalità, soggettività, e perciò processo continuo d'individuazione, progresso. Ed egli resta chiuso nelle unità puntuali degli individui, dei fatti, senza poter far di meglio che cristallizzare in essi i suoi valori.

Il riconoscimento del carattere empirico del procedimento rickertiano si fa strada, del resto, nella

---

[1] H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, pp. 573, 577.

stessa scuola dei valori. Citerò qui lo Hessen che interpreta la dottrina del maestro come empirismo trascendentale. E in effetti, tolta la soprastruttura che il Rickert ha elevato sul concetto dell'individualità, questa, nel suo motivo iniziale, è il puro dato di fatto, l'elemento immediato che sfugge alle astrazioni dei concetti scientifici. In questo suo motivo, la metodologia rickertiana arieggia l'empiriocriticismo.

6. Il vitalismo neo-kantiano. — Il Rickert s'è illuso di poter sostituire alle categorie dell'analitica della ragion pura la categoria dell'individualità storica, mentre non aveva neppur raggiunto la posizione kantiana. Bel metodo in verità quello delle sostituzioni, quasi che lo spirito fosse un ripostiglio dove si ritrova tutto quello che ci si mette! Ma il Rickert almeno intendeva mutare tutto l'orientamento dell'analitica, trasformandone radicalmente l'intero significato: il suo procedimento era almeno discutibile. Invece il fisiologo Driesch, preoccupato che Kant abbia ceduto ai fisici tutta la sua analitica, ne rivendica un pezzettino per conto suo, e, scacciando dal terzo posto delle categorie di relazione quella di causalità reciproca, ve ne vuol porre una che serve a lui, quella dell'individuo, che varrà a fargli comprendere la vita. Ma non c'era nella Critica del Giudizio di che intendere l'organismo? Già, risponde il Driesch, però c'era troppo poco: una semplice forma regolativa dell'esperienza, e non costitutiva; e tranquillamente va a riporre la sua categoria là dove acquista maggior consistenza, nell'analitica della ragion pura. *Sancta simplicitas!* In effetti, le categorie sono per il Driesch delle macchinette che

si pongono in moto al momento giusto. Per esempio, che cosa è la categoria di causa? Nient'altro che questo: io scopro per mezzo dell'introspezione, nel mio soggetto psicologico, un modo di riferimento dei miei fatti psichici che chiamo causalità, e per analogia l'applico al mondo esterno [1]. È chiaro che in questa compagnia può venire anche la categoria dell'individualità; ma è chiaro ancora che le categorie in questo modo si riducono a porre soltanto l'etichetta, così alla materia delle scienze fisiche, come all'organismo delle scienze biologiche; e materia e organismo restano semplicemente materia e organismo. Che se ne fa del povero *Io penso* di Kant? Ma, domando io, che ci guadagna il Driesch a catalogare le sue ricerche naturalistiche con le etichette kantiane?

Ma lasciamo Kant, con cui il Driesch si trova a disagio ed affrontiamo direttamente il problema filosofico che offre il vitalismo come scienza biologica. Qui, evidentemente, l'indagine del Driesch, da quel valente fisiologo che egli è, acquista tutt'altro valore, e la discussione assume tutt'altro significato, in un momento come quello attuale, in cui sono vivissime le preoccupazioni filosofiche che suscita il problema della vita. E innanzi tutto, c'è un probema filosofico della vita, intesa come vita organica? È la vita alcunché di autonomo, in sé e per sé? Il Driesch dà la risposta affermativa. Per lui esiste un principio vitale, un'entelechia del corpo organico, per cui questo è un individuo. Se così fosse, e si potessero riesumare le entelechie di Aristotele e di Leibniz, dandovi un significato strettamente biologico, tutta

---

[1] H. Driesch, *Il vitalismo*, tr. it., Palermo, 1912, pp. 354, 355, 357.

la speculazione kantiana, che ha svolto il concetto dell'entelechia in quello dell'appercezione e dello spirito, sarebbe falsa (altro che kantismo, quello del Driesch!) e la vita, come principio autonomo, non presupporrebbe il pensiero, l'autocoscienza, ma ne sarebbe il presupposto.

Ma discutiamo. A me sembra che il Driesch, con la sua entelechia, finisca coll'incapsulare la vita nel corpo, senza capire che quello che è reale nella vita è relazione, produzione, esperienza. La vita è sì individualità, ma individualità che si afferma nella relazione ad altro, ai corpi, agli oggetti, e cioè non individualità bell'e fatta, ma l'individuarsi, il ritrovar sé stesso nella relazione ad altro. Non semplice vita, dunque, ma coscienza. Quella vita chiusa nel corpo è un concetto da laboratorio, un fatto spazializzato e materializzato nel corpo, non il farsi della vita che è esperienza e coscienza. Che cosa è mai quell'individualità che si pone come mera individualità? Io ho esperienza del mio corpo come individuo, ma in tanto posso averla, in quanto sono in relazione con altro da me e in questa relazione ritrovo me: il mio corpo è dunque in realtà l'atto del mio individuarmi; solo se perdo di vista la concretezza di questo atto, posso oggettivare il mio corpo a me stesso, e allora avviene che io ipostatizzo in quel corpo (come mero corpo organizzato) le semplici possibilità delle relazioni, degli atti, ecc. foggiandomi così delle entelechie, dei principi vitali, per dare alla semplice materia il modo di rendere ragione di quel che in essa non c'è più, della vita. In realtà non si tratta di altro che di una ipostasi, di una sostantivazione della vita, di un falso intermediario tra l'esperienza del fisiologo e il concetto del filosofo. Se io oggettivo a me il corpo

come un fatto, come un fenomeno, in quel fatto non c'è che materia, costituita in un certo o un cert'altro modo determinato che mi dirà il fisiologo, e nessuna entelechia. Ma se considero il mio corpo nella sua realtà, come la mia esperienza, come cioè quell'esperienza che io affermo per mia nelle relazioni con gli altri corpi, allora il vero, l'assoluto a priori è questo io che è relazione a sé in quanto è relazione ad altro, ed è relazione ad altro in quanto è relazione a sé: è autocoscienza, è individualità che è universalità (l'atto dell'individuarsi), non semplice individuo organizzato. L'entelechia del Driesch vuol essere una transazione tra questi due estremi: vuol ritrovare questo atto della vita che è esperienza e coscienza in quel fatto, in quel fenomeno che è il corpo materiale, e non potendo trovarvelo come attualità, ve lo pone come potenza, quasi che la potenza potesse precedere l'atto e contenerne la ragione. Questa entelechia non è insomma che un residuo di scolastica.

7. Il nuovo materialismo storico. — In una storia del neo-kantismo tedesco, torna opportuno studiare due derivazioni della corrente neo-kantiana, che rappresentano al vivo tutto l'orientamento di quella mentalità: la concezione giuridico-sociale dello Stammler e la teologia del Ritschl.

Nel Marx, come abbiamo visto, si trovavano in conflitto due interessi, l'uno storico e l'altro naturalistico: quest'ultimo, inserendosi nel primo, determinava una concezione naturalistica della dialettica, che anticipava sul processo storico, mostrando l'avvento del comunismo come un fatto a cui s'incamminava la società per una necessità naturale. Ma la

soluzione del conflitto tra due interessi era nella stessa azione pratica del Marx, che, in quanto poneva in rivoluzione la classe operaia, riconosceva implicitamente con ciò il carattere non brutalmente naturale, ma umano del processo storico, e sorpassava così la formula della sua concezione teorica.

Invece un teorico del materialismo storico, lo Stammler, svolgendo alcuni motivi già accennati dal Lange e dal Cohen, sostiene che il marxista debba rivoluzionare soltanto le teste, cioè far entrare negli animi la concezione materialistica della storia con tutte le sue conseguenze, perché questa produca il suo effetto; e ripristina così quella vuota ideologia che Marx aveva voluto superare. In effetti egli non fa altro che guardare *sub specie aeterni* quella formula del comunismo dell'avvenire, che in Marx si presentava ancora come concreta, in quanto appariva come il termine del processo storico della vita moderna: la realtà e concretezza di questo si proiettava anche su quella.

Lo Stammler, da buon neo-kantiano, distingue nei rapporti sociali una forma e un contenuto: la forma è il diritto, il contenuto è l'economia. E riforma in conseguenza il noto principio di Kant: una regola giuridica senza materia regolata è vuota, un contenuto economico senza l'idea di un determinato regolamento è torbido [1].

Qual'è il rapporto tra forma e contenuto? quello di mezzo a fine: il diritto è mezzo al fine della produzione economica. Quindi, la facile conseguenza, che spetti al regolamento del diritto di creare una vita sociale che corrisponda alle finalità economiche. Quindi

---

[1] R. STAMMLER, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffasung*, Leipzig, 1906², p. 161.

ancora, all'idea di fine si aggiunge quella di dovere: una certa convivenza sociale deve essere raggiunta [1].

Il materialismo bruto di Marx poggia così sul soffice, sull'idea del dovere, sulle esigenze morali; ma il soffice è così cedevole che confina col vuoto. Che ce n'è più del marxismo? Quel concetto economico che in Marx si precipitava già con la sua forma interiore, facendo scoppiare le forme cristallizzate preesistenti, e creandosi esso stesso come nuova forma giuridica, sociale, qui è divenuto materia molle, disciplinabile a piacere dalle facili norme legislative, che, l'occhio fisso nelle somme idealità, lo tagliano e ritagliano *ad libitum*. Qui il marxismo è capovolto, è perduto, è ridotto a un gioco infantile.

Ma, intimamente convinto della bontà della sua formula, lo Stammler pretende di portarla a tale un grado di universalità da potere includere in essa tutto il marxismo come un semplice caso speciale. In effetti, posto il rapporto di mezzo a fine con quel che segue, la ricerca del fine della società è la ricerca di un punto di vista unitario di tutte le tendenze sociali, di un termine finale incondizionato della vita sociale in genere. Ora questo fine non può essere che semplicemente formale, sì che prescinda da ogni particolarità empirica: esso è la volontà libera. Quindi: una comunità di uomini di libera volontà, ecco il fine incondizionato della vita sociale. E il mezzo per raggiungerlo (sempre che le teste siano rivoluzionate dai princìpi del materialismo storico) è il diritto giusto. Ma lo stato in cui sarà realizzato questo fine sarà il comunismo, come diceva Marx? Qui lo Stammler può guardare Marx dall'alto in basso: che è mai quel comunismo, con-

[1] *Op. cit.*, pp. 392, 394.

cetto tanto empirico, se non una delle possibili e particolari attuazioni di quel principio puro e formale? Solo in linea di concessione, egli dice che il socializzamento dei mezzi di produzione può essere un mezzo per soddisfare all'esigenza dell'ideale sociale; ma lascia del resto la soluzione impregiudicata, perché di carattere empirico [1].

Così il socialismo scientifico, disceso con la forte personalità del Marx nel mondo della storia, se ne torna per opera del neo-kantismo nel regno di Utopia.

8. Il movimento teologico. — La teologia protestante è nel suo carattere intrinseco anti-storica. I suoi capisaldi restarono quali furono fissati da Lutero: la parola della rivelazione e la fede interiore. Ogni altra cosa ne è esclusa: tutto ciò che è domma e produzione dell'esperienza religiosa dei secoli va negato. Il credente deve esser solo, con la sua fede, innanzi all'Evangelo. Come osserva acutamente il Boutroux [2], la riforma è consistita storicamente nel ravvicinamento contingente di questi due fenomeni, l'esaltazione della fede interiore, e il ritorno ai testi e monumenti antichi: fare una dottrina di questi due princìpi disparati è stato il tormento dell'anima protestante. E non v'è mai riuscita, perché non ha mai saputo fondere la lettera e lo spirito, il testo e la sua vita interiore. Invece essa ha costretto arbitrariamente la lettera negli schemi preconcetti dello spirito, volendo distinguere in essa quello che era essenza e quello che era sovrapposizione della storia, e a sua volta la lettera, così intesa, ha reagito

---

[1] *Op. cit.*, pp. 619, 620.

[2] E. Boutroux, *Science et religion*, Paris, 1908, p. 215.

sullo spirito, chiudendolo nella soggettività astratta della sua fede, dove solo all'apparenza si conserva, ma in realtà si disperde.

Avviene così che la lettera e la fede, la storia e la religione, si corrodano a vicenda. Noi abbiamo già osservato un simile fenomeno nel Baur. Col suo metodo riduttivo, egli aveva risoluto la religione in un niente; tant'è vero che quando lo Strauss volle tirare i conti con le sue credenze, trovò che tutto il cristianesimo, con la sua idea della personalità divina, se n'era sfumato, e non restava che una vana deificazione del naturalismo. A queste conseguenze della scuola di Tubinga si oppone il Ritschl, pur accettando le stesse premesse. Anch'egli nega ogni autorità ecclesiastica, ogni domma, ogni istituzione religiosa: Cristo e il credente con la sua fede, ecco per lui tutta la religione. Egli cerca però di sottrarsi alle conseguenze della scuola di Tubinga accentuando l'idea della fede, del valore spirituale, e tentando con essa di colmare il vuoto che s'è creato d'intorno. La forza dell'Evangelo non è più nella Chiesa e nella salda tradizione dei secoli, ma nella coscienza dell'individuo: l'Evangelo è vero, perché l'individuo gli attribuisce il valore della verità. Nel recesso della coscienza, il Ritschl crede di salvare quella fede che tutta l'umanità è impotente a sorreggere. Ma l'errore, per la sua stessa logica, gli si annida in quel ripostiglio in cui aveva cercato di salvarla. In effetti quello stesso assottigliamento e quella riduzione che lo Strauss aveva operato nella storia, egli l'opera nella coscienza religiosa, e distingue nell'individuo quello che è natura e quel che è spirito, negando in modo assoluto che la conoscenza di ciò che è natura abbia alcun rapporto con l'esperienza religiosa, e chiudendo quest'ultima nella

sfera più alta della pura spiritualità [1]. Egli crede in tal modo d'interpretare l'esigenza posta dalla filosofia kantiana, di sovrapporre al mondo della natura un mondo della vita spirituale, e non s'accorge che quella spiritualità così scarnificata e assottigliata è invece un'astrazione, un nulla. Il regno di Dio vien così ad essere limitato all'esperienza della coscienza individuale pienamente divorziata dalla vita concreta dell'individuo. Quale verità potranno allora creare i giudizi di valore di quella coscienza? Il Ritschl dirà che tutto ciò che in noi è divino, e Dio stesso, può essere conosciuto anche nell'essenza, se teniamo fermo al suo valore per la nostra santità; e che la divinità di Cristo può dimostrarsi non in un atto di conoscenza disinteressata, bensì nella sola esperienza religiosa [2]. Ma il giudizio di valore rende possibile un tal passo? O non dissimula esso piuttosto l'impotenza della mera soggettività astratta a elevarsi al concetto di Dio? non si ripete qui lo stesso errore che abbiamo svelato in tutta la storia del neo-kantismo?

Oggi si parla molto di valore; anche l'Höffding riporta la religione ai giudizi di valore: è divenuta una parola magica, questa. E a me pare che sia invece, specialmente nei problemi religiosi, una simulazione, un mezzo termine equivoco tra l'affermare e il negare; qualcosa insomma che tradisce non un semplice dissidio di teorie, ma un dissidio profondo e interiore di coscienze.

Un altro ricercatore di essenze nella religione è l'Harnack. Anche per lui la sostanza dell'Evangelo

---

[1] A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn, 1895⁴, III, p. 208.
[2] *Op. cit.* pp. 376, 377.

deve spogliarsi dall'involucro di cui l'ha rivestita la storia. Ma gli accade precisamente quello che egli dice di non temere. Gli accade cioè come al fanciullo che, spogliando una radice dalle sue tuniche, in cerca del nucleo, si trova a non aver più nulla tra mano [1]. E non perché la radice sia formata da quelle tuniche, non perché la religione sia un'accolta estrinseca di fatti religiosi, ma perché egli ha trattato la religione con la stessa mano del fanciullo. A che si riduce in effetti la religione? Al culto di Dio Padre. Non dunque al Dio fatto uomo in Cristo, non a quel Dio che vive nella storia dell'umanità, non a Colui in cui siamo, viviamo ed operiamo, ma al Dio astratto del deismo. Com'è possibile la fede in un tal Dio? Quella fede non potrà essere che l'esaltazione del tutto inesplicabile dell'individuo, un fatto arbitrario e isolato nella vita dell'umanità: perché il Dio di Harnack, come quello di Ritschl, non si adora, non si ama, non si teme, ma si critica come un errore di logica: egli è la Cosa in sé, il residuo dommatico del procedimento della filosofia kantiana.

---

[1] A. Harnack, *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it., Torino, 1903, p. 14. La critica è quella, ben nota, del Loisy.

IV

PSICOLOGIA E FILOSOFIA

1. Lo psicologismo. — Come residuo del vecchio naturalismo si presenta quel rimpasto di psicologia e fisiologia che il Fechner, e, dopo di lui, il Wundt, hanno battezzato col nome di psicofisica. I seguaci di quest'indirizzo asseriscono che per esso la psicologia è uscita dal dominio propriamente filosofico e si è eretta in scienza naturale autonoma. Buon pro' le faccia. Ma non è già questo che ci toglie la pena di occuparcene per un momento, e di valutarla da un punto di vista filosofico. In quanto essa equivoca i rapporti tra i fatti psichici e fisici con i suoi concetti di funzioni e correlazioni, essa è già una concezione filosofica della vita e del pensiero: non veramente scienza naturale (perché non si dà scienza che dell'omogeneo, del fatto, del dato), essa costringe arbitrariamente ciò che non è mera omogeneità, mero fatto, negli schemi dell'omogeneo, per elevare su quella base una costruzione scientifica. In realtà i fatti psichici, che essa fa correre parallelamente ai fatti fisici, non sono quelli dell'esperienza psicologica, ma già il prodotto d'una elaborazione, che presuppone tutta una dottrina naturalistica dello spirito. La psicofisica dunque vuol fondare una

scienza sopra una metafisica. Perciò non è vera scienza né vera filosofia, ma naturalismo, cioè una falsa metafisica.

Noi non ce ne occuperemo più che tanto. Piuttosto, vogliamo seguire una corrente di pensiero, molto più interessante, che muove anch'essa dalla stessa fonte dell'empirismo e del neo-kantismo, e che, quantunque orientata più strettamente verso la psicologia descrittiva, pure è concepita nello stesso sforzo di voler superare la posizione della coscienza immediata, per conquistare la realtà oggettiva. Noi ci riferiamo al così detto psicologismo, alla dottrina cioè che cerca di fondere psicologia e filosofia, respingendo il doppio punto di vista, tanto caro alle scuole neo-kantiane, che giocano assai spesso col pensiero a partita doppia. E in realtà tutta la filosofia moderna, da Cartesio in poi, è psicologismo, affermazione del reale come spirito, soggettività. Solo che c'è psicologismo e psicologismo: c'è la psicologia empiristica e quella filosofica, tra le quali corre un abisso. Ma l'abisso non è quello che immaginano i giocatori a partita doppia, tale cioè che una volta riconosciuto il carattere psicologico d'una indagine, la filosofia debba volgere le spalle. Esso è invece quello che esiste tra due concezioni della realtà, tra due filosofie, l'una arretrata e l'altra progredita, sì che la seconda ha tutto il diritto di valutare e criticare la prima. Sia detto qui per incidente, la pretesa del Münsterberg, del James, dell'Hodgson, di fare i naturalisti o magari i materialisti in psicologia e gl'idealisti in metafisica, è un non senso: il James psicologo trasferisce quella stessa concezione della vita in filosofia, e così il Münsterberg, e così l'Hodgson.

Ciò posto, lo psicologismo tedesco non erra nella sua premessa, come ha voluto dimostrare, in una

pedantesca indagine, l'Husserl, ma nello svolgimento di essa, in quanto la sua concezione del soggetto psicologico è, come vedremo, quella di una falsa filosofia.

Il fondatore dello psicologismo è il Brentano. Come il Lange, come lo Schuppe (ed anzi prima di quest'ultimo), egli muove dal dato della coscienza immediata. Per lui i fatti psichici, di fronte a quelli fisici, hanno la prerogativa della certezza immediata. Negare la loro assoluta certezza, significa cadere nel dubbio che distrugge sé stesso (Cartesio). Al contrario i fatti fisici hanno una certezza soltanto mediata dai primi; essi sono meri fenomeni, semplici segni di qualcosa di reale. Voler asserire che la certezza dei fatti fisici è maggiore di quella dei fatti psichici, perché soltanto i primi noi riusciamo a vedere e a toccare, significherebbe invertire in una nota di superiorità quella che è la caratteristica della loro inferiorità: ciò che è veramente reale non cade nel fenomeno, e ciò che è fenomeno non è veramente reale [1]. Di qui la superiorità della psicologia di fronte alle scienze naturali, affermata dal Brentano, in un periodo di naturalismo, con un vigore che ci stupisce. Ma Lange non aveva voluto affermare l'identico principio con egual vigore; più acuto, egli aveva intuito il problema che si dissimulava in quella soluzione.

Come il Lange, così anche il Brentano vuole, con la sua premessa, fondare l'oggettività del sapere. Solo che, sentendosi assai più sicuro che non il Lange in quella premessa, non intuisce in quel problema soltanto un'oscura esigenza, ma crede di poterlo risolvere. I fatti psichici hanno per lui il

[1] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 1874, pp. 11, 12, 24.

carattere comune di riferirsi a un contenuto, a un oggetto; con che non si deve intendere una realtà oggettiva, ma un rapporto più generale: nella rappresentazione qualcosa vien rappresentato, nel giudizio qualcosa accettato o respinto, nell'amore, amato; a tutti questi fatti è comune il riferimento a un oggetto, ma non a una realtà [1]. Questa osservazione è stata fatta propria dal Meinong nella sua teoria degli oggetti, che noi abbiamo già esaminata, parlando dell'empirismo. E sappiamo che essa non ci fa fare un passo innanzi nel problema della realtà oggettiva, perché la nota comune alle semplici rappresentazioni ed ai giudizi di realtà non fa che dissimulare l'abisso tra loro esistente. Ora che fa il Brentano? Credendo di aver colmato quell'abisso nel concetto generale stabilito, non fa altro che distinguere rappresentazioni e giudizi, quasi come due specificazioni di esso, senza accorgersi di avere semplicemente circuito e non già risoluto il problema. Egli descrive la circonferenza del fosso, credendo così di averlo saltato.

Per lui c'è rappresentazione e giudizio. La prima è il semplice atto dell'essere presente alla coscienza, il puro essere dato, come hanno detto poi lo Schuppe e il Rehmke; indipendentemente dal fatto che il dato venga affermato o negato. Il giudizio, invece, è l'affermar per vero o il respingere come falso il contenuto rappresentativo; non una semplice connessione di elementi della rappresentazione. In ciò il Brentano s'accorda col Sigwart e col Lotze, e da tutti e tre prende, come abbiamo visto, il suo punto di partenza la filosofia dei valori del Windelband e del Rickert.

In quanto affermazione o negazione, il giudizio è

---

[1] *Op. cit.*, p. 115.

esistenziale, non perché sovrapponga la nota di esistenza a un contenuto rappresentativo, ma perché, nell'atto giudicante, contenuto ed esistenza sono tutt'uno. Il che è verissimo: solo che, dal suo punto di vista statico e descrittivo, il Brentano non fa che descrivere la rappresentazione e il giudizio, senza poter concepire il passaggio dall'una all'altro.

In questo risiede la inferiorità del suo psicologismo di fronte alla filosofia neo-kantiana, che, se pur non riesce a concepire il passaggio (cosa del resto impossibile, perché per concepire veramente quel passaggio bisogna invertirne i termini: non dalla rappresentazione al giudizio, ma dal giudizio alla rappresentazione), pure intuisce che la posizione della pura soggettività non gli fa conquistare la scienza, e fa di tutto per uscirne.

D'altra parte però il Brentano si eleva molto sulla psicologia dualistica, che ammette l'anima-sostanza, negando quella realtà sostanziale, come già aveva fatto il Lange: donde il nome di «psicologia senz'anima» alla concezione di entrambi. E, al posto di quel concetto, subentra l'altro più kantiano dell'unità di coscienza. Senza questa unità, egli dice, non è possibile la vita psichica. Noi vediamo un colore, sentiamo un suono, e li paragoniamo tra loro, avvertendone le diversità. Com'è possibile questo? Un cieco e un sordo che paragonassero due sensazioni uditive e visive non verrebbero a capo di nulla: la comparazione è possibile solo in base all'unità di coscienza. Chi sente una melodia, conosce che, mentre si rappresenta un tono come presente, rappresenta l'altro come passato: chi sa di vedere e di sentire, sa anche di fare le due cose insieme [1].

[1] *Op. cit.*, pp. 209, 210.

Senza appercezione, direbbe Kant, niente percezione. Con questo concetto, il Brentano si eleva all'altezza del neo-kantismo; egli anzi è un neo-kantiano senza saperlo e senza volerlo.

Seguace del Brentano è il Lipps, il quale più fortemente ha sentito l'esigenza del problema dissimulato nelle descrizioni e definizioni del maestro, e perciò più apertamente ha mostrato la deficienza del procedimento comune a entrambi. Anch'egli muove dalla coscienza qual'è « immediatamente data », ma intende che, in questa posizione, l'oggetto non è risoluto, e quindi lo pone di contro al soggetto con una « esigenza », con una pretesa al riconoscimento. Un tale concetto cela un motivo ingenuamente dommatico, che ha tutto l'agio di manifestarsi nel procedere della ricerca. Come il Brentano aveva distinto rappresentazione e giudizio, così il Lipps distingue una appercezione qualitativa, che si limita ad osservare e constatare il dato, e un'appercezione empirica, che non concerne più la qualità del dato come tale, ma il diritto all'esistenza di una determinazione qualitativa [1]. Ora nel riconoscimento di questo diritto si attua, per il Lipps, l'esigenza, la pretesa dell'oggetto al proprio riconoscimento nella coscienza. Per conseguenza, il principio dell'appercezione empirica si esprime così: in quanto l'oggetto è lo stesso, esige nella coscienza lo stesso, e cioè gli appartengono gli stessi predicati. Qui si vede come il concetto dell'esigenza dice soltanto in una forma attenuata che c'è una cosa in sé, ricca di tutte le sue determinazioni, che impone alla coscienza il proprio riconoscimento. Il principio kantiano dell'appercezione, che anche

[1] Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, 1903, p. 61.

nel Brentano aveva avuto un qualche diritto di cittadinanza in psicologia, qui è precisamente capovolto nel senso del più completo dommatismo, in quanto cioè l'identità del reale non è l'identità della coscienza appercettiva, ma quella dell'oggetto, fuori e prima dell'appercezione, che pone nella coscienza l'esigenza del proprio riconoscimento. Da questo punto in poi, ogni nuovo passo che compie il Lipps per determinare più specificamente il concetto di quella « identità di pretesa », includendo anche in essa il principio della causalità naturale, è un passo verso il dommatismo via via più assoluto, che arricchisce la cosa in sé di tutte le determinazioni del pensiero, credendo poi di riportar queste nel pensiero mediante l'equivoco concetto della pretesa e dell'esigenza.

Ma lo stesso Lipps è scontento della sua soluzione.

In fondo egli è convinto che una realtà così intesa è poco più di un nulla. Ciò che noi pensiamo come soggetto e come fatti psichici, egli dice, è una vana ombra [1]. Da un punto di vista limitato e finito ci riesce impossibile concepire l'unità vera del reale; ma appunto perciò la psicologia rimanda alla metafisica, che deve rispondere ai nostri ultimi problemi. È possibile questa doppia istanza? Purtroppo no; e in effetti la metafisica di cui il Lipps ci dà un abbozzo non è che la sua stessa psicologia vista con una lente d'ingrandimento. Qui c'era una coscienza in piccolo, là c'è una vita cosciente del tutto, compiuta e organizzata in sé, e intesa dal Lipps come un'entità trascendente. Ma questo trascendente come può manifestare la sua azione, se non esigendosi in noi? In tutte le esigenze da me sentite, dice il Lipps, è

[1] *Op. cit.*, p. 339.

la coscienza del mondo che esige di essere la mia coscienza: ma se quella coscienza è trascendente, come mai si farà immanente? se essa è in sé compiuta e organizzata, se è un eterno adempimento dell'esigenza [1], come potrà esigersi in noi? La verità è che quella coscienza è la stessa cosa in sé che si è mostrata in incognito nella psicologia, e che in metafisica si svela come un cumulo di contradizioni, che dimostrano tutta la falsa posizione di un problema.

Siffatte tendenze verso una metafisica del trascendente noi le ritroveremo più innanzi. Vedremo che esse rispondono tutte alle preoccupazioni di liberarsi dall'empirismo della coscienza immediata, e che si attuano con lo stesso errore che portano latente in sé stesse, quello di voler conquistare in una visione immediata la realtà; malgrado che spostino l'errore dall'io empirico al superego. Allora incontreremo un'altra volta il Lipps. Ma per adesso vogliamo ancora fermarci sopra alcune conseguenze tratte dal psicologismo.

2. La psicologia dei valori. — Nella sua distinzione dei fatti di coscienza, il Brentano aveva collocato accanto alla rappresentazione e al giudizio una terza categoria, costituita dai fatti dell'amore e dell'odio. Egli così comprendeva in un concetto solo i fenomeni della volontà e del sentimento, criticando la partizione della psicologia tradizionale, in quanto la volontà e il sentimento avevano per lui un carattere comune: quello di riferirsi in modo univoco a un contenuto della coscienza [2]. Similmente il Lipps aggiunge all'appercezione qualitativa ed empirica

[1] *Op. cit.*, p. 340. [2] Brentano, *Psych.*, cit., p. 334.

un'appercezione valutativa per cui si considera l'oggetto secondo quel che vale per la personalità valutante.

Su questa categoria dei fatti del sentimento, del valore, il Meinong eleva tutta una costruzione psicologica. Per il punto di vista della coscienza empirica, il valore si pone come un fatto, che presuppone un soggetto valutante e un oggetto valutato. Donde il problema: le cose valgono perché le desideriamo o le desideriamo perché valgono? Questo problema è identico a quello che si è presentato nella dottrina della coscienza del neo-kantismo: le cose sono perché le conosciamo o le conosciamo perché sono? Incapace di concepire l'atto sintetico a priori, il neo-kantismo ha trascinato innanzi questo problema insolubile, ora chiudendosi nel puro soggetto, ora nel puro oggetto. Lo stesso avviene nella psicologia dei valori.

In verità, il fatto che desideriamo le cose perché valgono e il fatto che le cose valgono perché le desideriamo, contengono entrambi una giusta esigenza, che però si muta in una falsità completa, se non si concepisce l'atto concreto del valutare come condizione a priori di entrambi. Nell'atto del valutare, uno e indivisibile, non c'è nessun dualismo; questo è invece opera della riflessione postuma che, risolvendo l'atto negli elementi, vuol ricomporre con essi, in una assurda pretesa, quell'atto che ha già soppresso, e non può in realtà far di meglio che ripetere il ritornello: le cose le desideriamo perché valgono, o valgono perché le desideriamo? Il Meinong e l'Ehrenfels si muovono alternamente in questo vuoto circolo.

Per il Meinong il valore è sentimento soggettivo che accompagna il giudizio con cui riconosciamo l'esistenza di una cosa, e propriamente il piacere o

il dolore con cui riconosciamo quella esistenza. Come tale, il valore è la colorazione soggettiva, per così dire, di una condizione di fatto oggettiva. Dunque, le cose valgono perché noi proviamo piacere della loro esistenza. Ma ecco che fa capolino l'oggetto: non sarebbe più vero dire che noi proviamo piacere dell'esistenza delle cose, perché esse valgono? E deve far capolino perché il Meinong ha negato che il valore consista nella valutazione, la quale, per lui, ci dà la conoscenza e non l'esistenza del valore.

Ed ecco che il Meinong in uno studio successivo modifica la sua definizione: il valore consiste nella forza di motivazione con cui un oggetto si afferma nella lotta dei motivi [1]. Dunque, ora il valore sta nell'oggetto, che possiede una forza intrinseca di motivazione, e il soggetto è ridotto a una bilancia in cui i motivi si pesano. Peggio, quando questa dottrina viene trasportata nell'etica, dove egoismo ed altruismo giocano all'altalena. Ma, dallo stesso punto di vista empirico, può tornare il soggetto ad accampar le sue pretese. Dove mai un oggetto ha una forza di motivazione? non è forse il soggetto che, in quanto accoglie o respinge, ama o odia, conferisce all'oggetto, per sé inerte, una forza? E il ritornello può ripetersi: la gallina viene dall'uovo o l'uovo dalla gallina?

Per l'Ehrenfels, le cose valgono perché le desideriamo, e non viceversa. « Noi attribuiamo valore a quelle cose che o desideriamo di fatto o desidereremmo se fossimo convinti della loro esistenza. Il valore di una cosa è la sua desiderabilità » [2].

---

[1] Cfr. F. ORESTANO, *Valori umani*, Torino, 1907, dove tutte queste teorie si trovano riassunte.

[2] CH. EHRENFELS, *System der Werttheorie*, Leipzig, 1897, I, pagina 53.

E acutamente cerca di giustificare il suo punto di vista soggettivistico, criticando l'oggettività del valore, che per lui è un'illusione. Egli mostra che questa illusione avviene mediante inferenze, in quanto che noi possiamo desiderare una cosa non per sé stessa, ma per un'altra, con cui essa è connessa con un rapporto causale o costitutivo [1]. Ma il nemico non si vince con l'accoglierlo in casa: la posizione dell'oggettività così non si risolve, ma si sposta soltanto, all'infinito.

Anche il Krüger, movendo dalla premessa dello Ehrenfels, vuole fondare l'oggettività nella pura soggettività, non più considerandola come un'illusione, ma semplicemente come una valutazione più costante, in contrapposto con le valutazioni meramente soggettive. Crede così di aver risoluto il problema, senza accorgersi che il criterio della costanza è buono soltanto a catalogare e classificare i fatti, i prodotti delle valutazioni, e non già a intendere il valutare. Dopo Kant, la necessità di un punto di vista formale nei problemi morali non dovrebbe neppur essere discussa!

---

1 *Op. cit.*, p. 51.

V

LA METAFISICA DELL'EMPIRISMO E IL SUO SUPERAMENTO

1. La metafisica dell'empirismo. — Abbiamo veduto fin qui la filosofia tedesca, empiristica, neokantiana e psicologica svolgere con varia fortuna un medesimo tema fondamentale: la coscienza immediata. Ma nello svolgerlo essa s'è tenuta quasi costantemente lontana da un nucleo di problemi, che le ricordavano troppo da vicino l'aborrita metafisica: Dio, l'anima, il mondo, insomma la realtà ultima delle cose. Nel bandire questi problemi, però, più che l'affettato disprezzo per la metafisica, è da vedere la prova dell'insufficienza radicale del suo procedimento. Tant'è vero, che quando ha cercato di fare qualche strappo alla consegna consacrata dal motto: *Keine Metaphysik mehr,* s'è visto che, al di là della sfera in cui essa poteva muoversi, c'era il vuoto appena dissimulato da qualche etichetta, che lo contrassegnava come il mondo della fede o della poesia.

I pensatori che invece ora consideriamo, assai più coraggiosi, hanno voluto, con gli stessi mezzi, affrontare quei problemi. Nello studio della loro opera noi avremo agio di osservare come quell'empirismo che si moveva con tanta sicurezza nel campo della

coscienza immediata, ma che era già insufficiente a conquistare la posizione della scienza, com'era stata segnata dall'Analitica della ragion pura, giunga infine, del tutto esaurito e svaporato, al cospetto dei problemi che si sogliono designare col nome di metafisici.

Il Wundt, che è il rappresentante più eminente di questo indirizzo, muove dal presupposto empirico dell'identità di soggetto e oggetto nella coscienza immediata. Le nostre rappresentazioni sono, all'inizio, gli stessi oggetti. Lo spazio e il tempo, non che forme a priori, appartengono al dato della percezione, e sono, per così dire, incorporate in esso [1]. La distinzione di una forma e di un contenuto della coscienza non è che posteriore: dalla massa omogenea della vita rappresentativa, col tempo alcuni elementi si distaccano e scompaiono, altri si dimostrano più persistenti; donde si forma a poco a poco la distinzione tra una materia variabile e fuggevole (la sensazione) e una forma persistente (spazio e tempo). Ogni elaborazione ulteriore del dato per cui esso si sistema e si fissa nelle forme dei concetti, è opera del pensiero. *Organon* del pensiero è l'astrazione; incentivo alla sua azione è la contradizione latente nel dato, che, manifestandosi, rende necessaria una coordinazione, per cui il dato se ne liberi e rientri in un sistema armonico e coerente.

Questa opera del pensiero si fa per gradi di generalizzazione. Ogni nuovo momento non è creazione di realtà e di verità: la realtà è fatta già tutta nel senso, nel dato immediato; non si tratta dunque che d'impoverirla per renderla più coerente. Il primo grado della generalizzazione è costituito dai concetti

---

[1] W. Wundt, *System der Philosophie*, Leipzig, 1889, pagine 92, 119.

empirici individuali: il valore di questi concetti è massimo, poiché essi sono più aderenti al dato. Vengono poi i concetti generali, come il numero, lo spazio astratto, la materia, la forma, ecc.: questi non sono sperimentali, perché in essi si realizzano delle esigenze del pensiero, che non sono date realmente in nessuna esperienza [1]. Tuttavia il Wundt attribuisce ancora ad essi un valore scientifico. Perché? Qui l'ingenuità dell'empirista si manifesta in tutta la sua pienezza. Mentre crede di fare una dottrina della scienza, come quella che intraprese Kant, per determinare i confini dell'esperienza scientifica, egli presuppone invece già la scienza fatta e compiuta e commisura a quella stregua la validità dei concetti. Il Wundt in realtà non possiede un criterio di valutazione: il suo criterio è quello di una semplice classificazione. Il pensiero non ha altro còmpito che quello d'uno svuotamento progressivo del dato, e solo per un atto di arbitrio il Wundt può segnar le tappe di quel lavoro, in quanto cioè egli ha l'occhio fisso alla scienza bell'e compiuta.

Il terzo stadio è costituito dai concetti generalissimi e vuoti affatto di contenuto rappresentativo: sono i concetti che, con reminiscenza kantiana, il Wundt chiama concetti della ragione, in contrapposto a quelli dell'intelletto: Dio, l'anima, il mondo. Data la premessa, Dio è per il Wundt un *flatus vocis*, un concetto vuoto. Com'è allora che riporrà in lui l'unificazione suprema del reale? Sta qui, in questo equivoco, tutta la colossale illusione dell'empirismo. Si assottiglia, si fa svaporare la realtà, e poi si pretende che quel residuo, quel nulla debba reggere il mondo! Ma si asserisce che solo il concetto umano

[1] *Op. cit.*, pp. 226, 227.

di Dio è così vuoto, mentre che Dio in sé stesso sarà una realtà concretissima: e non si vede che così non si fa che riempire dei propri pregiudizi e di tutta l'impotenza del proprio procedimento quel nulla che ne è al vertice, e che è solamente quel che si dimostra: un nulla. Di fronte alla logichetta dello scienziato moderno, quale logica poderosa quella dello scolastico che perveniva alla prova ontologica dell'esistenza di Dio!

Dopo questi preliminari di logica, prepariamoci ad accogliere la metafisica di Wundt. L'autore stesso s'è curato di screditarla, prima di darcela, considerandola implicitamente come una vuotaggine, come l'ultimo residuo delle astrazioni, senza verità, perché senza controllo; un vano gioco di concetti.

E in effetti è una sfiancata metafisica, quella di Wundt, che non ha la forza della verità, come non ha la forza dell'errore. I concetti in cui si aggira sono quelli del mondo, dell'anima e di Dio. Quanto al problema del mondo come totalità, Kant ci aveva chiusi nelle antinomie cosmologiche. Il mondo è limitato o illimitato? Si può affermare con egual diritto l'una cosa o l'altra. Ma lo stesso Kant ci aveva fatto intravvedere che la tesi e l'antitesi potessero esser false tutte e due: verità profonda, su cui gravava ancora l'ombra della cosa in sé, che toglieva d'intendere il positivo di quel negativo. Il mondo come totalità fisica, che forma il centro dell'antinomia kantiana, è esso stesso la cosa in sé, la vuota proiezione del pensiero, che anticipa tutto in una volta come dato ciò che invece si dà continuamente nella sintesi progressiva del sapere: e, riconosciuta l'assolutezza di questa sintesi, il vero mondo non è quella vana ombra, ma appunto questa sintesi, questo pensiero concreto, non mero infinito, né mero finito, ma

infinito finientesi, infinito che si definisce nel singolo atto del conoscere, e, in quanto infinito trascende questo singolo atto, una volta compiuto, e progredisce a una nuova sintesi, e crea nuove esperienze.

Questa è la soluzione dell'antinomia kantiana. Invece che fa il Wundt? Sposta semplicemente la questione e asserisce che l'antinomia non esiste: il limitato e l'illimitato possono, secondo lui, coesistere, perché non si riferiscono allo stesso oggetto. All'idea del limitato noi giungiamo quando pensiamo il mondo come una unità quantitativa; a quella dell'illimitato, quando lo pensiamo come un sistema qualitativo di molteplici elementi sostanziali e causali. Sicché il mondo ha il significato di una totalità in sé limitata di cose, ma che noi non pensiamo mai chiusa in determinati limiti [1]. Dove se n'è ito tutto l'empirismo di Wundt? Ammettere che il mondo sia una totalità in sé limitata non è ripristinare la cosa in sé del dommatismo intellettualistico, che ripugna alla tesi empiristica, per cui il mondo nella sua realtà è l'identità psico-fisica, fatta nella sensazione e nella percezione? Quell'idea vuota non è altro che l'ombra di tutto il procedimento, che grava su di esso nella sua stessa vuotaggine.

Che dire poi delle idee della psicologia razionale, dove il Wundt crede di liberarsi tutt'a un tratto della concezione sostanzialistica dell'anima e di sostituirvi una dottrina attualistica, per cui l'anima è l'atto puro del volere? Un atto che sia la massima delle astrazioni e non l'assoluta concretezza, è un *flatus vocis*, un niente, una mera reminiscenza fuori posto di una profonda verità dell'idealismo. Tant'è vero che, subito dopo, il Wundt, trattando quell'atto

[1] *Op. cit.*, p. 368.

appercettivo come una cosa, e ponendolo di fronte all'idea cosmologica, considerata anch'essa come una cosa, cerca una transazione tra l'uno e l'altra. Quindi un rimpasto di psicologia e di cosmologia, per cui gli esseri vengono considerati come tanti centri volitivi che si connettono l'uno con l'altro e si coordinano mediante l'attività rappresentativa in una serie [1]. Un brutto guazzabuglio, che sarà tesoreggiato dal Paulsen. E finalmente, come unità ultima del reale, vien considerato Dio, la volontà del mondo; e lo svolgimento del mondo divien così lo svolgimento del volere e dell'agire divino [2]. E dire che questa metafisica è stata considerata come l'esponente più alto del pensiero tedesco, di un pensiero, dico, che vanta i nomi di un Kant e di un Hegel!

Gli stessi errori del Wundt, ma peggiorati, si ritrovano nel Paulsen. Per lui tutte le cose sono di natura psico-fisica: il mondo psichico e volontario si estende quanto il mondo fisico. Onde si può dire: nel mondo fisico domina la causalità meccanica, ma nel mondo psichico corrispondente domina soprattutto la finalità. Il materialismo ha ragione, quando dice che tutti i processi della natura, anche quelli vitali, sono da spiegarsi solamente con cause fisiche, escludendo l'intromissione d'una causa intelligente. Ma anche Spinoza e Schopenhauer hanno ragione quando dicono che tutti i fenomeni fisici sono manifestazioni esterne di processi interiori; e che tra loro non solo si verifica una connessione causale esterna, ma anche una interna, che noi possiamo chiamare connessione teleologica [3].

---

[1] *Op. cit.*, p. 421. [2] *Op. cit.*, p. 442.

[3] F. Paulsen, *Introduzione alla filosofia*, tr. it., Torino, 1911, p. 196.

Come sono profonde queste dottrine della realtà a doppia faccia! Anche il Fechner (con tanti altri) ne sosteneva una simile: il mondo è come un recipiente, da una parte concavo e dall'altra convesso, qui psiche e là fisi. È l'illusione del bambino che vede il cielo concavo sul suo capo, e immagina che dall'altra parte lo si possa vedere convesso, senza capire che quel convesso è una sua immaginazione, in quanto ha sostantivato in una cosa in sé, quello che invece è un fenomeno della sua visione. Tutta la teoria del Paulsen, del pneumatismo universale, dell'*Allbeseelung,* è una simile puerilità. Si prende un pezzo di ferro e si pretende di trovarci un dentro e un fuori. Non si capisce che quel dentro è anch'esso un fuori (è ferro e nient'altro che ferro), e vi si vuol trovare invece l'altra faccia della realtà — quella psichica — mentre la prima s'è dimostrata già come fisica. E allora si conclude: quella faccia interna non può essere l'Idea, troppo leggerina e vaporosa, ma è la Volontà, che è più solida, e che anzi vien pietrificata, fino a raggiungere la durezza del pezzo di ferro in quistione. E si pretende in tal modo di aver superato il così detto intellettualismo di Kant e di Hegel, che danno troppo al pensiero e troppo poco alla volontà, quasi che Kant ed Hegel avessero commesso la puerilità che loro si attribuisce di chiudere l'idea nel pezzo di ferro!

Ecco dunque, per il Paulsen, sorgere la volontà universale che penetra tutti gli esseri e che, unendosi in varia misura con l'intelligenza, li colloca su una scala, dai più bassi ai più alti. Ma come sorge? Per analogia: noi sentiamo che il nostro essere intimo è volontà, e dobbiamo essere tanto coraggiosi da estendere per analogia questo principio a tutta la scala degli esseri. Senza capire che l'analogia — l'ha detto

Kant — non ci può dare un'identità di termini, ma un'identità di rapporti: essa può dirci, sì, che la volontà è per l'uomo quel che sarà forse l'istinto per il cane, ma non che la volontà e l'istinto siano d'una stessa pasta.

Ma svolgendo la sua tesi, il Paulsen va a finire consapevolmente in un assurdo, che egli definisce, eufemisticamente, un paradosso. Se il procedimento di cui ci serviamo per estendere la volontà agli esseri inferiori è l'analogia, è certo che via via che maggiormente ci allontaniamo da noi, scendendo ai gradini inferiori della scala degli esseri, più l'analogia si fa problematica, e più l'interno diviene incomprensibile: che il cane abbia qualcosa che rassomigli alla volontà, si può ammettere; ma che il pezzo di ferro abbia alcunché di simile, questo poi no: per dargliene, bisogna avere un ingegno fantastico come quello di Paulsen. E allora, come avviene che la materia bruta — tanto incomprensibile — è conosciuta da noi così bene, e tanto più chiaramente della vita organica, che, come più vicina a noi, è più comprensibile? Il Paulsen non s'arresta innanzi a una tale difficoltà, anzi l'eleva a principio: quanto più conosciamo le cose, tanto meno le comprendiamo, egli dice, e viceversa [1]. Il conoscere, l'opposto del comprendere; il pensare, l'opposto del capire. Oh!, ma è il pensare del Paulsen.

Tutto ciò è un dommatizzare nel modo più barocco l'idealismo, un sostantivare e materializzare l'idea e la volontà nella cosa in sé della filosofia dommatica e naturalistica. Quell'idea, quella volontà non sono che le forze e le energie della fisica, svaporate nell'astrattezza della metafisica. Ma ciò che s'è dimenticato nel modo più completo è che la filosofia

---

[1] *Op. cit.*, p. 309.

di Kant e dei post-kantiani era una metafisica del conoscere e non già dell'essere, e che in essa le idee non erano degli esseri tenui svolazzanti nel mondo della fisica, ma erano lo stesso mondo della fisica in quanto si crea nell'atto assoluto del conoscere.

In un libro dal titolo molto promettente, ma il cui contenuto è una vera delusione: *Sistema dell'idealismo oggettivo,* sostiene idee consimili il Bergmann. Egli parte dal concetto dell'identità di pensiero ed essere nella coscienza, e ritiene di procedere così, per via diretta, da Fichte. Ma, egli soggiunge, nella mia esperienza, io non mi riconosco come un soggetto, ma come un essere d'indentità oggettiva. Questo per me è un fatto: io apparisco a me stesso come persistente e durevole: dunque, per apparirmi, debbo esser già tale [1]. Ecco il fichtiano: non giunge alla posizione della soggettività di Cartesio, in quanto pone l'essere prima dell'apparire, e già crede di navigare nelle acque della filosofia post-kantiana! Ma, fermo come una roccia in questa posizione dell'essere, egli si riconoscerà nell'esperienza psicologica come un essere cosciente, e, armato della lanterna dell'analogia, andrà in cerca di esseri coscienti in tutta la scala degli esseri, dai più alti ai più bassi, e dove non ne vedrà, immaginerà di vederne, tanto sarà abbacinato dalla sua lanterna. Ed ecco fondato l'universale pneumatismo [2].

2. I RESIDUI DEL NATURALISMO. — Questa è la metafisica che ha dato e poteva dare la filosofia tede-

---

[1] J. BERGMANN, *System des objectiven Idealismus,* Marburg, 1903, p. 46.

[2] *Op. cit.,* pp. 206, 208 e segg.

sca, con le sue premesse empiristiche. Come un torrentello che, scorrendo tra due pareti incassate di rocce, acquista talvolta l'apparenza d'un corso ricchissimo d'acqua, ma venuto alla pianura si disperde, si attenua, e manifesta tutta la sua povertà, così la filosofia tedesca che negli stretti confini della coscienza empirica appariva così ricca di pensiero, appena n'è uscita e ha affrontato prima la scienza, poi la metafisica, s'è mostrata anch'essa in tutta la sua povertà; ed è giunta alla metafisica già estenuata, sfiorandone appena i problemi, e senza neppur comprenderli.

Essa così non ha vinto quel naturalismo che credeva di aver definitivamente confutato, fin nella sua prima premessa, col risolvere il fatto naturale nella coscienza immediata. E quel naturalismo perciò risorge, spesso dal suo stesso seno, con l'imprecazione di un morto che non ha ricevuto sepoltura. Certo, nelle ultime sue espressioni, quali son quelle dategli da un Ostwald o da un Haeckel, esso non ha importanza filosofica, ma tuttavia è sempre l'esponente di una preoccupazione degli animi, che risorge ogni qual volta un problema incalza, ma non trova la sua soluzione. Questo spiega tutto il favore che hanno avuto le dottrine di Haeckel e di Ostwald, che, pure prese per sé, fuori del momento storico, non meritavano alcuna considerazione.

Esse in effetti non danno che una veste nuova alle vecchie fantasticherie di Fechner. Haeckel predica in nome della teoria darwiniana un monismo evoluzionistico, e deifica e adora i fantocci stessi da lui creati. Ostwald, un fisico, scopre, nel concetto dell'energia, una faccia rimasta ignorata a Roberto Mayer: quella psichica; e vede quindi in quel concetto il principio di una speculazione tutta fondata

sull'animismo universale [1]. Ma per fortuna, il suo pudore scientifico lo trattiene dall'attuare quella idea, ed egli si ferma alla soglia, senza osare di varcarla.

Sono vecchi motivi, questi; ma pure ritornano e incontrano favore, per la stessa insoddisfazione che provocano le soluzioni date soltanto a metà dalla filosofia tedesca contemporanea, E, dove questa ha voluto impegnarsi fino a fondo, non ha dimostrato affatto di aver conquistato una posizione più elevata. La metafisica così detta idealistica di Paulsen non dimostra certo una mentalità più elevata di quella d'un Ostwald.

Ma almeno, il naturalismo, con la sua ingenua teoria della realtà a doppia faccia, si tien lontano dalle ibride teorie dell'influsso fisico dell'anima e del corpo; mentre purtroppo noi vediamo risorgere questo miscuglio per opera di un preteso idealismo! Citerò qui il Busse, uno scolaro di Lotze, che ha sostenuto testé una dottrina, detta dello scambio d'azione reciproca dell'anima e del corpo, che sarebbe apparsa come la più grande delle bestemmie a un filosofo del secolo XVII. Che giova che i nomi mutino? che invece della materia com'era concepita ai tempi di Cartesio subentrino i nuovi concetti energetici? Restano gli antichi errori del rapporto equivoco; resta l'assurdo di volere far sorgere la vita spirituale come un fungo, a un certo momento del processo organico [2]; errori tutti che ci portano a un tempo anteriore al cartesianismo! Di fronte a questo pseudo-idealismo, la concezione di un Ostwald appare incomparabilmente più corretta.

---

[1] W. OSTWALD, *Vorlesungen über Naturphilosophie*, Leipzig, 1905³, pp. 373, 374.

[2] L. BUSSE, *Geist und Körper, Seele und Leib*, Leipzig, 1903, pp. 462, 476.

Ma se, nella sua fomulazione dommatica, il naturalismo palesa la sua insufficienza radicale, pure, come momento negativo nello svolgimento del pensiero, acquista un grande significato. Esso segna in effetti quel punto in cui il pensiero, annullato e assorbito nelle cose, sente il bisogno, per antitesi, di ritorcersi, di ripiegarsi in sé, di rifarsi pensiero. Noi osserveremo come si va delineando questo fenomeno nella filosofia tedesca contemporanea. Vedremo che sorge dal seno stesso del naturalismo una tendenza ad esso opposta e che mira ad annullarlo, a distruggerlo, ma che nondimeno porta in sé il medesimo germe corruttore di cui vuol liberarsi.

3. Nietzsche. — In una forma drammatica, che giunge fino al morboso, questa tendenza s'impersona in Federico Nietzsche. Qui le lotte dell'uomo e del pensatore sono tutt'uno; e la crisi del pensiero diviene una profonda crisi morale.

Quale è la morale del naturalismo? Una morale egoistica, brutale: unica molla della vita è l'interesse dei singoli; unico limite l'interesse dei molti. Nietzsche chiamerà questa morale una morale di schiavi, e vi ripugnerà con tutte le sue forze. Ma pure da quello stesso fondo scaturisce la sua morale del superuomo. Egli ha appreso da Darwin e da Spencer che la vita è una lotta continua degli esseri per la conservazione, che dovunque il più debole è soppresso dal più forte, e che è legge fatale di natura che la vita si esplichi soltanto attraverso la morte. Il superuomo di Nietzsche attua in una forma più potente la stessa legge; egli non è semplice natura, e trascende anzi la natura, ma agisce nello stesso senso, in quanto vive dominando e calpestando, solo

per attuare la sua volontà sovrana e di vivere e di dominare. Il superuomo, l'esigenza più profonda della natura, è quello che vincerà la natura e la sua morale da schiavi, e capovolgerà tutte le sue tavole dei valori, colle piccole virtù e i piccoli vizi meramente umani.

Ma è veramente la liberazione dalla morale degli schiavi, questa del superuomo? o non ne è piuttosto l'espressione ultima? la sua vita non presuppone questa stessa morale, e a sua volta non la consolida? Qui è tutta l'illusione di Nietzsche: egli vuole distruggere la vita dei piccoli e volgari interessi, la vita dei piccoli uomini; e intanto il suo uomo in grande non può vivere che tra questi piccoli uomini, e solo tra questi attuare il suo dominio. Il superuomo non rappresenta il momento della catarsi del pensiero di Nietzsche, ma la sua stessa malattia. Egli riassume nella sua grandezza imponente tutto il disgusto dell'animo nobile e grande di Nietzsche (vissuto nel mondo degli eroi della Grecia, come già gli Hölderlin e i Novalis suoi fratelli) al contatto di un piccolo mondo borghese e industriale, che disconosce tutto ciò che è grande, ed ogni cosa livella e commisura alla sua stregua. Se Nietzsche fosse vissuto al tempo dei Novalis e degli Hölderlin, il suo superuomo sarebbe stato un candido contemplatore della bellezza; ed al più avrebbe avuto qualche sguardo sprezzante per il volgare illuminismo che tramontava nel principio del secolo. Ma egli è vissuto in un tempo di naturalismo imperante, e il suo eroe romantico s'è trovato di fronte alla dottrina di Spencer e di Darwin. Donde, una crisi più profonda che ha sconvolto tutto l'animo di Nietzsche, e infine l'illusione di avere attinto alla natura stessa di che vincere la natura. In realtà, il vinto era lui, ed il superuomo

era appunto l'espressione del suo dissesto interiore in mezzo a un mondo che non era il suo.

Questa parabola del Nietzsche ha un significato simbolico per tutto lo svolgimento della speculazione tedesca che ancora ci resta a considerare. Solo che il dramma che il Nietzsche aveva vissuto in tutta la profondità della sua anima, qui affiora alla superficie del pensiero. Come il grande romantico aveva voluto superare la morale degli uomini col superuomo, così questa metafisica vuol superare la posizione teoretica dell'io col superego, del naturalismo col trascendente. Ma allo stesso modo che il Nietzsche sovrapponeva natura a natura senza perciò poter vincere l'una con l'altra, così questa metafisica sovrappone un immediato a un immediato, una rivelazione della sopracoscienza ad una rivelazione della coscienza, e non riesce quindi a vincere ciò che non ha veramente risoluto, ma soltanto compresso. E, non altrimenti che il Nietzsche, ma con assai più bassa intonazione, essa rivela un motivo romantico.

4. La metafisica del trascendente. — Corifeo della nuova metafisica è Rodolfo Eucken. Egli sente che una filosofia che non sia metafisica è una ben povera cosa, ma intanto porta con sé, nella sua speculazione, tutto un mezzo secolo di anti-metafisica. Donde, alcunché d'inafferrabile nelle sue indagini: delle continue esigenze che si fanno sentire e non si attuano, delle verità che s'intuiscono e non si conquistano, degli accenni che non si svolgono; e sul tutto grava una certa nebulosità vaga che assai spesso tradisce l'interno vuoto. Ecco la metafisica di Eucken: è un bisogno, non un possesso.

Egli comprende che la posizione della soggettività

immediata della coscienza porta al soggettivismo naturalistico, e che perciò dev'essere superata. E Kant in effetti l'aveva già superata. Ma l'Eucken, fraintendendo la scoperta di Kant, afferma che «l'impressione del trasferimento operato da Kant dell'obbiettivo al subbiettivo è triste e sconfortante. Ciò che rende le verità importanti e preziose per noi è la persuasione che esse siano da noi indipendenti e valgano come qualche cosa che sta di fronte a noi: ora noi siamo esclusi per sempre da ogni verità in questo antico senso»[1]. Per fortuna, soggiungeremmo noi: solo che Kant ha fondato un'oggettività ben più solida, che sfugge all'Eucken, il quale confonde Kant col soggettivismo inglese. Ma, se fraintende Kant, non fraintende però la filosofia tedesca in cui vive, il cui vizio capitale sta proprio là. Come rimediarvi? Eucken non ha bene inteso Kant, e perciò non può muoversi lungo la via da questo indicata; ed immagina allora che per salvarsi dal soggettivismo bisogni sollevare la vita dello spirito al di sopra della soggettività[2]. Come se ciò fosse possibile! Quindi deve necessariamente apparirgli come qualcosa di vago, di nebuloso, questa vita dello spirito, che si svolge al di là del soggetto. Niente c'è in essa di definito: il conoscere non ne forma già la realtà, che ne trascende la sfera; la vita dello spirito è qualcosa di sopratemporale, e che intanto vive nel processo storico, di sovrumano, e che nondimeno si attua nella vita dell'uomo. Lo spirito è il più alto grado della realtà, che è al di sopra della natura, ed è ancora qualcosa di più profondo

[1] R. Eucken, *La visione della vita nei grandi pensatori*, tr. it., Torino, 1909, p. 419.

[2] R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, Leipzig, 1904, p. 24.

rispetto alla vita immediata dell'anima. Questa è appunto l'esigenza che tutta la filosofia tedesca contemporanea pone e non risolve; ma la risolve l'Eucken? In fondo, egli non fa che rendere esplicite tutte le deficienze di questa filosofia, senza aver la forza di vincerne veramente neppure una.

Simpatico rievocatore di grandi figure storiche, mentalità orientata in certo modo verso la storia, l'Eucken ha ripugnanza per il naturalismo che, secondo la sua frase incisiva, « è essenzialmente antistorico. Esso contrasta non solo con teorie particolari della storia, ma la storia stessa è per esso un grande errore ». E d'altra parte, con grande finezza d'analisi, egli descrive quel certo senso penoso di vuoto, che sorge nell'émpito stesso della vita, e che è proprio del nostro tempo. Sì, una filosofia che crede di aver trovato nel senso tutta la ricchezza della vita, scava, senza saperlo, il vuoto dentro di sé: quella pretesa ricchezza è in effetti la più grande povertà.

Ma sono accenni, non dottrine. E non resta, in fondo, dell'Eucken, che un'invocazione simpatica a qualcosa che è al di là della filosofia tedesca di oggi, e che è espressa tutta da queste parole: « il grido: ' torniamo a Kant ' ha sempre la sua buona ragione quando per esso s'intende l'invito ad uscire dalla confusione regnante per mettersi all'altezza culminante del movimento storico, e da essa orientarsi sul cammino da seguire. Ma se per esso si voglia invitarci a mantenere la complicata costruzione kantiana, con la sua scolastica erudita, a negare ogni contributo del ricco ed agitato secolo XIX, riguardo ai problemi ultimi, ed a legare la nostra età, travolta in un tumultuoso movimento, a forme e formule del passato — sia questo antico o recente, ciò

non toglie l'inconveniente della dipendenza, — noi ci rifiutiamo recisamente, ci opponiamo con tutte le forze, ed a questo grido opponiamo l'altro: Basta con Kant! Andiamo avanti » [1]. Sì, ma come?

Questo indirizzo, verso una filosofia del trascendente, si nota del resto nelle stesse scuole kantiane, come pure nel così detto psicologismo.

Il Volkelt in un'opera *Esperienza e pensiero* muove dalla soggettività immediata, ma intende a quali incertezze dà luogo il restarvi. Per quanto si compongano e s'intreccino i fatti di coscienza, non si riesce a portarli al di là di sé stessi. L'oggettività o è qualcosa di transubiettivo, o non è nulla. Ma intanto, poiché io non posso uscire dai miei stati di coscienza, bisogna che vi sia in questi medesimi un accenno, un preannunzio al transubiettivo. Questo accenno sta per il Volkelt nel principio di causa. Come se un secolo di filosofia kantiana non avesse dimostrato il sofisma che si cela in questa caduta nella « cosa in sé ». Ma lo stesso Volkelt è convinto che un accenno non basta a fondare una certezza, e che il transubiettivo resta per il pensiero empirico una fede, una credenza. Solo se si considera il pensiero, non più nel suo carattere empirico, ma nel suo aspetto metafisico, si può riconoscere la sua unità col transubiettivo, e anzi questa unità metafisica si palesa come l'unica condizione che ci può fare intendere la certezza dello stesso pensiero empirico. Ma queste reminiscenze lotziane esprimono un bisogno, come abbiamo già veduto, e non risolvono il problema.

E, al tirar le somme, il transubiettivo che per il

---

[1] R. EUCKEN, *La visione della vita*, ecc., p. 432.

Volkelt si dà come un «al di sopra» del semplice pensiero, cela in fondo lo stesso preconcetto dommatico e naturalistico che vorrebbe superare. In effetti il transubiettivo è una realtà, come è una realtà il pensiero: e le categorie non sono che i semplici atti di passaggio da questo a quello. Che vuol dir ciò, se non che la realtà è già fatta fuori del pensiero? Il Volkelt la chiamerà, con un nome dissimulatore, transubiettivo; con più franchezza, ma nello stesso tempo senza alcuna coscienza del dubbio filosofico, il naturalista la chiama natura, materia. Il kantiano è, sì, più filosofo, e lo stesso nome vago con cui egli contrassegna ciò che è incapace di raggiungere, tradisce la sua interna preoccupazione, ma tuttavia non supera il dommatismo del naturalista.

Un psicologo che già conosciamo, il Lipps, in uno scritto sulla filosofia della natura, svolge il motivo del superego. Per lui la natura, com'è concepita dalla scienza, è una costruzione dello scienziato: una costruzione del pensiero inteso come pura soggettività. Quindi la scienza è per lui qualcosa di analogo all'opera d'arte: il suo parlare è un parlar figurato, per metafore. Concetti naturali, come quelli dell'energia, del lavoro, sono prodotti dell'arte, che non appartengono alla realtà, ma sono dovuti alla mano spirituale ordinatrice e creatrice dell'uomo [1]. Di qui un certo mistero nella scienza: com'è che la costruzione dello spirito vale nella realtà? Il mistero, dice il Lipps, non si può risolvere, se la natura, la realtà non si rivela essa stessa come spirito.

Ma egli s'è già preclusa la via a intenderla come

---

[1] TH. LIPPS, *Naturphilosophie*. In *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhundert*, ed. dal Windelband, Heidelberg, 1907, pp. 72, 113.

tale: una volta chiuso nella soggettività astratta non può più uscirne. E allora, tenta d'uscirne con un atto sopralogico, e conquista, in una visione immediata, il superego, il trascendente, in cui s'adempie quell'esigenza che l'io pone ma non risolve.

Come abbiamo precedentemente visto, anche il Rickert si richiama al trascendente; ma lo considera come qualcosa d'irreale e che dev'essere soltanto. Invece il Lipps intende che se questo trascendente non è una realtà, non risolve il problema: se la realtà non è veramente una, l'opera del pensiero non si spiega. E fa quindi ricorso alla visione immediata, alla *Erlebniss*, per conquistare il superego, in cui natura e pensiero sono tutt'uno.

Ma qual è il rapporto del superego all'io? Quello di tutto a parte: come una zona di spazio è nell'immensità dello spazio, così l'io è nell'oceano del superego [1]. Ed ecco che quel naturalismo non veramente superato, ma violentemente compresso, ritorna con la sua pretesa insoddisfatta, dalla vetta stessa del trascendente.

Il Cohn ha appreso dal Rickert che la realtà che si esprime nei giudizi scientifici è irrazionale. Questa irrazionalità è per lui un risultato, non un problema; eppure non se ne contenta e vuole andare al di là. Se avesse compreso che l'irrazionale è un problema, non un risultato di cui ci si possa appagare, avrebbe superato la posizione del Rickert, risolvendo quell'irrazionale in una razionalità più alta. Ma egli ci vede, come ho detto, una soluzione; e perciò il suo andare al di là non è un progredire, ma un deviare, un abbandonarsi a una nuova rivelazione. Ed ecco che

---

[1] *Op. cit.*, p. 175.

sorge in lui l'idea della realtà non pensata ma vissuta, della irriflessione dello spirito, in cui esso si sente tutt'uno col mondo. Questa irriflessione è il mondo della poesia. L'arte così diviene l'adempimento di un fine sopralogico, che la stessa conoscenza logica c'impone, come uno stimolo continuo, che non trova mai in essa una vera soddisfazione. Il fine inconseguibile, assoluto, della conoscenza, ci volge a un compito che è al di là di ogni conoscenza. Perciò s'intende l'infinita importanza che hanno avuto per i filosofi i grandi poeti, che miravano ad abbracciare nel loro spirito mondo e umanità. « Mi si comprenderà ora, egli soggiunge, se alla domanda sul modo in cui mi rappresento una visione concreta del mondo, rispondo con un nome, col nome di Goethe » [1].

Un'idea similmente immediata ci dà il Münsterberg intorno alle realtà ultime. Anch'egli vuol contrapporsi all'intellettualismo scientifico, ma tuttavia in una forma che non riesce a vincerlo, e invece si afferma solo al di qua di esso, come pura immediatezza dello spirito. Le scienze della natura, egli dice, frazionano e disperdono i brani di vita vissuta; esse ci presentano come natura creata, mentre ci sentiamo liberi creatori; ci falsificano i nostri rapporti umani, ponendoci l'uno contro l'altro come soggetto e oggetto, mentre che in realtà l'altro con cui m'accordo, o da cui dissento, non è per me un oggetto della percezione, ma un soggetto del riconoscimento; non una cosa che io trovo, ma un volere che io secondo o combatto; in breve, una frazione di realtà, che, come tale, non appartiene alla natura. Così è delle cose:

---

[1] J. Cohn, *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens*, Leipzig 1908, p. 505.

la distinzione del percipiente e del percepito non è nella nostra realtà vissuta, ma è una costruzione scientifica [1]. Perciò la filosofia, se vuol concepire la realtà nella pienezza dei suoi valori, deve bandire il procedimento scientifico, che ci dà soltanto una natura cristallizzata, che è senza valore.

Ma, se la negazione è recisa, quale è poi l'affermazione che la integra? Un atto irrazionale di volontà, una rivelazione incomprensibile. C'è, dice il Münsterberg, un atto fondamentale del volere, da cui non vogliamo prescindere, e che è indipendente dalla nostra soggettività empirica: il volere che vi sia un mondo, che il contenuto della nostra vita immediata non abbia a valere come pura vita, ma si affermi in sé stesso indipendente. Di qui tutto deve rischiararsi. Qui è l'atto originario, che dà un senso eterno alla nostra esistenza, e senza cui la vita sarebbe un sogno, un caos, un niente [2].

Ma questo atto non è piuttosto un abbandonarsi che un possedersi? Questo senso eterno che si vuol cavare dalla vita non è un momento stesso di quella vita? e, anziché inverarla, non ne acuisce invece il dissidio?

Per questa via, il Münsterberg finisce in un nebuloso misticismo. La realtà ultima delle cose non si possiede nel pensiero, ma nella credenza. La metafisica è la filosofia della credenza. Per mezzo suo, noi ci eleviamo dal mondo empirico dell'io al superego, al trascendente, e ricreiamo in noi il processo creativo della realtà. Qui noi ripudiamo ogni concezione del reale come un fatto, e conquistiamo quella dell'atto puro. La realtà è atto: solo nell'attualità si

[1] H. Münsterberg, *Philosophie der Werte*, Leipzig, 1908, pp. 18, 19.

[2] *Ibid.*, p. 74.

risolve ogni autonomia del volere, in quanto il voluto e il conseguito sono in essa tutt'uno. Come un mero voluto, il fine del volere è un non ancora, un futuro; come un conseguito, il volere è un non più, un passato: solo se entrambi divengono pienamente uno, e coincidono, noi abbiamo un atto: nell'atto, passato e futuro sono tutt'uno, e questo solo è il senso dell'eternità. L'atto del mondo è eterno nel tempo, come il cerchio è infinito nello spazio. Mai un principio, mai una fine nel tempo: nell'eterno compiersi dell'atto del mondo, non v'è per il volere universale un passato che non sia futuro e un futuro che non sia passato [1]. Il mondo dunque è volontà, atto, realizzazione di sé stesso; quindi progresso. Ma ciò non vuol dire che il nuovo conseguito sia di maggior valore del precedente: il valore non sta nei momenti, ma nel processo.

Come in tutte le effusioni di lirismo e di misticismo, v'è qualcosa di profondo in queste affermazioni. Ma non è verità quella che s'invoca e non si conquista; e la conquista della verità non è rivelazione, ma processo; è un trascendere ogni posizione conquistata, ma un possederla nel trascenderla. Invece tutta questa metafisica del trascendente non conosce questo processo, ma abbandona le posizioni conquistate per saltare al di là. E benché questo salto rappresenti la soluzione estrema dell'intimo dissidio di un pensiero che ha battuto falsa strada e si è chiuso in una cerchia da cui non può uscire; benché rappresenti dunque tutto lo sforzo che quel pensiero poteva compiere, pure rievoca il ricordo del cane della favola, che lascia la preda per l'ombra.

---

[1] *Op. cit.*, p. 474.

5. Conclusione. — Da questo punto, noi possiamo abbracciare con lo sguardo il cammino percorso, e dominare tutto lo svolgimento della filosofia tedesca. Abbiamo veduto nella decadenza dell'idealismo classico prepararsi il nuovo naturalismo, e quest'ultimo poi espandersi in una concezione materialistica della vita, che giunge fino alla deificazione di sé stessa. Da quel punto, comincia un periodo di concentramento, che trova il suo primo rappresentante nel Lotze. Questi riassume in sé, in un dissidio che non riesce a comporsi, i due momenti antagonistici, dell'essere come natura e della coscienza come soggettività immediata. Ma in un progresso successivo la posizione del naturalismo si risolve in quella della coscienza: Lange, Schuppe, Brentano, Wundt, compiono questo nuovo passo. Dall'unico impulso partono le varie correnti, che, con presupposti diversi di cultura, svolgono l'identico motivo ed attuano l'identica esigenza.

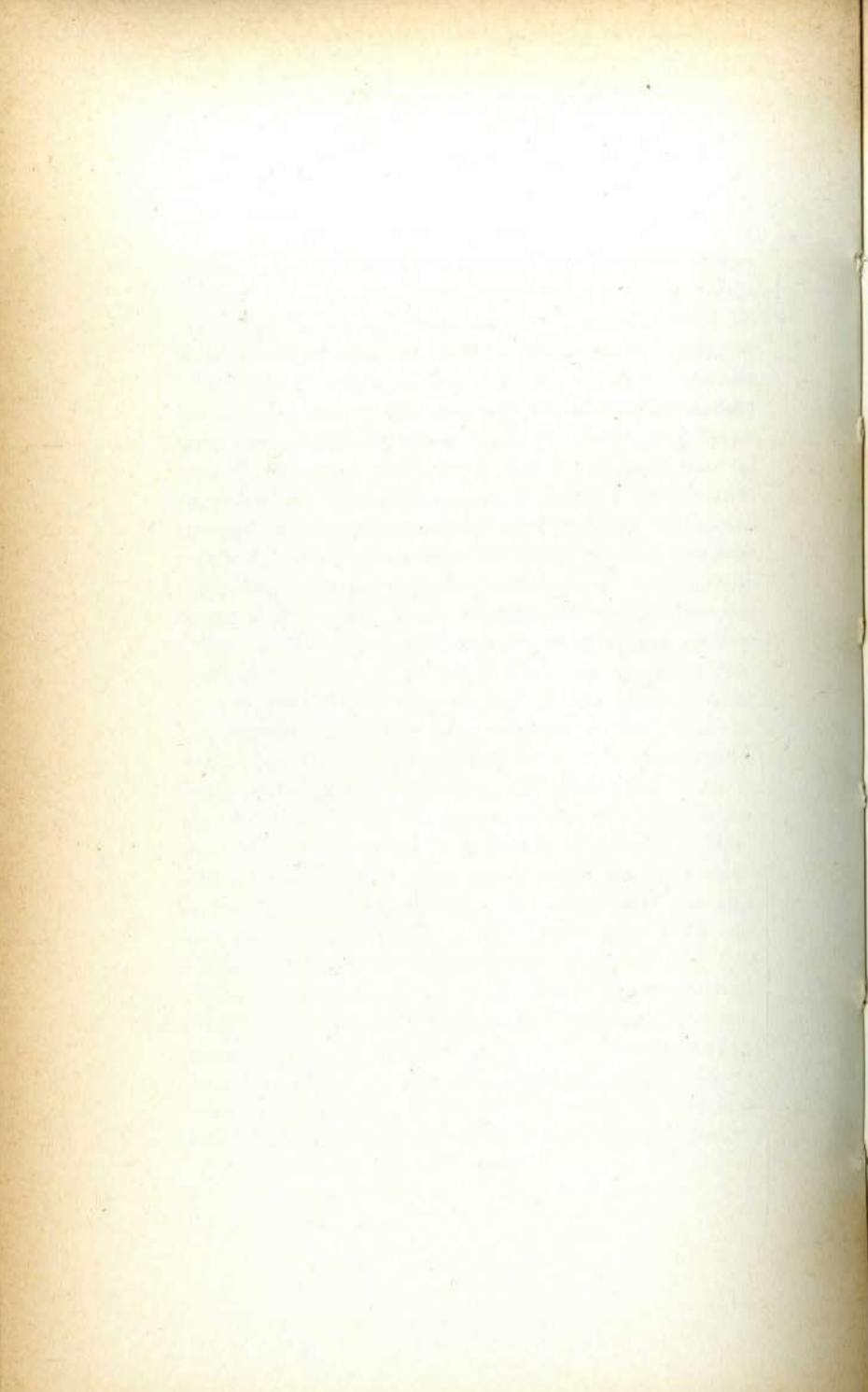
Per l'empirismo la realtà è il dato di coscienza: nel dato, lo Schuppe incorpora anche il pensiero; quindi la realtà è fatta *ab aeterno*, e la scienza è il semplice riflettersi sul dato e cavarne quel che già contiene. Ma se la scienza è un riflettersi, vuol dire che il pensiero non può avere l'immediatezza del dato, ma deve essere altro dal dato. Nella scuola stessa dell'empirismo, il dato si scinde: il vero dato diviene la sensazione, e il pensiero comincia ad assumere un carattere riflesso. Soltanto, il presupposto che il dato sia già la realtà fa sì che la riflessione e la mediazione del pensiero appariscano come una falsificazione, un arbitrio comodo (Mach). Ma dalla logica stessa dell'empirismo si svolge il motivo che ne è la negazione; in quanto la riflessione del pensiero

non è meramente riproduttiva, ma produttiva, la realtà non è più il dato, ma ciò che dà: non la mera sensazione, ma l'ordine delle sensazioni, e la sensazione stessa non è intelligibile fuori di quell'ordine.

Il principio dell'economia vien così capovolto: il vero a priori diviene la riflessione del pensiero, l'economia, che perciò appunto non è mera economia, ma ordine, identità di coscienza, principio appercettivo (Cornelius e lo stesso Mach). L'empirismo così sconfina nel kantismo.

Nella filosofia neo-kantiana abbiamo osservato un analogo processo, per cui dalla posizione della coscienza immediata s'è tentato di conquistare l'oggettività del sapere. Nel Lange, il passaggio è una pura esigenza, ed egli resta chiuso nella soggettività astratta; il Liebmann e più ancora il Cohen hanno creduto di passare, ma hanno perduto la posizione da cui movevano, e sono caduti nel naturalismo. Una transazione tra i due estremi è stata tentata dalla filosofia dei valori, che però, presupponendo come dati ambo i termini del problema, non è riuscita che a cristallizare in un'idea astratta il suo concetto del valore che doveva operare la mediazione. La filosofia neo-kantiana è così concepita nello stesso sforzo dell'empirismo, per sorpassare la sua premessa, e non riesce tuttavia, non altrimenti da quello, a conquistare la posizione di Kant.

La psicologia, col Brentano, intuisce il medesimo problema, ma invece di tentare il passaggio, si accontenta di descriverne i termini; col Lipps considera l'oggettività come una mera esigenza; con la scuola del Meinong, si chiude nel vuoto formalismo delle due posizioni astratte, continuamente ricorrenti, perché non mai risolute.

Questa identica mentalità, che mentre si esplica in forme diverse, è travagliata dallo stesso dissidio interiore, noi l'abbiamo veduta finalmente abbattersi contro i problemi della metafisica e tradire così tutta la sua insufficienza, nella filosofia di Wundt, di Paulsen e dei loro seguaci. La filosofia tedesca non ha vinto la posizione del naturalismo, che perciò risorge con la sua pretesa insoddisfatta. Questa deficienza è dissimulata dai più, che credono di poter bandire i problemi ultimi, senza accorgersi che così la manifestano più palese. E come espressione dell'insufficienza della propria posizione, e insieme del bisogno insoddisfatto che essa venga superata, la filosofia tedesca cerca di negare sé stessa e di conquistare in una rivelazione immediata quell'unità del reale, che nello sviluppo logico del proprio tema non ha saputo e non poteva trovare.

PARTE SECONDA

LA FILOSOFIA FRANCESE

I

DALL'ECLETTISMO ALLA FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ

1. La fine dell'eclettismo. — La filosofia francese si presenta più ricca e più varia di quella tedesca. Se anch'essa solo di rado, e in qualche suo punto più culminante, riesce a conquistare una posizione più elevata, pure, dove svolge lo stesso tema preferito della vita immediata dello spirito, porta nella sua indagine una maggiore esuberanza di vita, e un senso così vivo della realtà concreta, che la vita del senso per lei si trasfigura e diviene il simbolo di una verità più profonda. Questo è ciò che caratterizza la filosofia francese: il senso della concretezza. La vita immediata non è per lei superficie, come per l'empirismo tedesco e inglese, ma è un simbolo di profondità.

La filosofia francese è una filosofia giovane. Mentre quella tedesca ha un passato glorioso al cui cospetto appare come una decadente, la filosofia francese sorge appena: il suo senso del concreto non è un retaggio, ma una conquista, una reazione contro un vuoto passato.

Chi consideri la filosofia francese di settant'anni fa, a stento può convincersi di tanto mutamento

avvenuto in così breve tempo. Regnava allora incontrastato l'eclettismo, che aveva monopolizzato tutta la vita accademica. L'eclettismo non era una filosofia, ma una formola confessionale. Il suo depositario, il Cousin, da poche scucite reminiscenze dell'idealismo tedesco, e da molto ciarpame di psicologia scozzese, aveva elevato un sistema, i cui punti cardinali erano: psicologia e metafisica. Bisognava con un'accurata introspezione cavare da sé alcune idee generali primarie, e poi elaborarle nella metafisica: ecco la formula. Ma per compenso bisognava bandire Kant, perché scettico; di Schelling e di Hegel bisognava evitare gli *scarti teologici* (ma lo stesso Cousin vi era caduto nelle sue prime opere), e bisognava soprattutto osservare l'ortodossia filosofica e religiosa. Questo programma ha mortificato le menti per più di mezzo secolo: sì che noi vediamo che coloro che hanno prodotto poi qualcosa, come un Vacherot o un Renouvier, hanno sentito il bisogno di reagire contro l'eclettismo, quasi per vendicarsi della mortificazione subìta.

Ma la scuola stessa del Cousin si mostrò incapace di attuare tutto il programma del maestro: essa intese che la via della metafisica era più malsicura e si limitò alla psicologia, seguendo l'esempio del Jouffroy. Di qui il fiorire di dottrine sulle facoltà dell'anima, sul tipo di quella rimasta celebre, come un modello d'inconcludenza, del Garnier.

Ma si sarebbe ingiusti a disconoscere alcuni meriti innegabili dell'eclettismo. Per la sua stessa premessa che la filosofia fosse già fatta, e si dovesse soltanto trarre brano a brano dai sistemi, dove il vero si mesceva col falso, l'eclettismo promosse gli studi storici. Il Cousin diede il lodevole esempio, commentando, traducendo ed esponendo filosofie antiche

e moderne; e dietro di lui una schiera paziente e laboriosa si diede alle più accurate indagini sui monumenti filosofici del passato. Se oggi la Francia è la nazione filosofica più colta d'Europa, non bisogna dimenticare che gran parte del merito spetta alla scuola eclettica, che rompeva per la prima volta l'antistoricismo che vi si era radicato da due secoli, col cartesianismo prima, e col sensismo poi.

D'altra parte, la tendenza a fondere insieme psicologia e metafisica non era stata un'immaginazione vana del Cousin. Questa tendenza si era già manifestata con Maine de Biran, e ritorna anche oggi nella nuova filosofia francese. Il Cousin non aveva fatto che renderla superficiale; ma, una volta approfondita, essa poteva innestarsi sul tronco di quella filosofia leibniziana, che ha costituito sempre il fondo di tutta la cultura francese del secolo XIX.

Dove però l'eclettismo si mostrava del tutto impreparato, era in ciò che riguardava i problemi delle scienze naturali. Tra psicologia e metafisica non v'era alcun posto per queste ultime. E l'eclettismo le aveva in effetti messe da parte costantemente; e quando per qualche rara eccezione aveva voluto tenerne conto, non aveva in fondo saputo far di meglio che risuscitare qualche vecchia dottrina fisiologica (p. es. il vitalismo o l'animismo) e foronomica (p. es. le speculazioni sulla materia del Rémusat).

2. Il positivismo. — Ma intanto, le scienze naturali si svolgevano e prosperavano. Esse avevano in sé latente tutta una nuova concezione della vita in contradizione con l'eclettismo. Questo predicava l'introspezione, e quelle ne diffidavano e chiedevano l'esperimento; questo si atteneva alla concezione

ortodossa dei rapporti dell'anima e del corpo, e quelle indagavano il meccanismo cerebrale delle sensazioni; ma, principalmente, quello si fondava sul vuoto e queste analizzavano fatti. Simbolo di questo nuovo orientamento di pensiero, tutto in antitesi con le vuote ideologie dei cousiniani, si presenta il positivismo di A. Comte. La sua forza è appunto quella di un simbolo, di una sentenza di rinvio, sarei per dire; e il suo prestigio è quello della scienza, a cui lo toglie in prestito. La divisione comtiana dei tre stadi della speculazione: il teologico, il metafisico e il positivo, godé il favore che godeva la scienza, di cui consacrava il trionfo; la classificazione delle scienze a seconda del grado di maggiore o minore astrattezza e complessità apparve come un orientamento nuovo che ovviava all'interno disgregamento della ricerca scientifica; e la sociologia, con cui si chiudeva quella classificazione, sembrò l'ultimo gioiello della catena delle scienze.

In realtà, la sociologia, che è l'unico contenuto nuovo e positivo della dottrina di Comte, non aveva che uno splendore posticcio, quello di un semplice riflesso della luce delle scienze naturali; la classificazione delle scienze non era che una sistemazione provvisoria, che dissimulava soltanto l'intimo dissidio delle ricerche scientifiche; e finalmente la distinzione dei tre stadi non faceva che ripristinare sotto veste nuova le vecchie generalizzazioni del Cousin, che, a cavallo sui quattro sistemi filosofici in cui si compendiava per lui la filosofia, aveva corso tutta la storia del pensiero. Né la così detta religione positiva, la deificazione ultima dei nuovi concetti sociologici, era tale da accrescere la solidità della costruzione positivistica.

Nondimeno, questa costruzione aveva una su-

periorità innegabile di fronte al vecchio eclettismo, per il fatto stesso del suo orientamento verso una conçezione più moderna della vita, qual'era quella che scaturiva dalle scienze naturali. Se ne accorsero gli stessi eclettici e reputarono necessario un rammodernamento della loro cultura. Questo spiega perché il positivismo non determinò in Francia nessuna antitesi recisa, come avvenne, per esempio, in Inghilterra e in Italia. Come quello che rappresentava un'esigenza nuova, esso fu a poco a poco assorbito e assimilato dalla filosofia posteriore, la quale non sentì perciò il bisogno di opporglisi, e non fece se non approfondirne le superficiali classificazioni, creando in esse quella vita del pensiero, che pareva scomparsa dagli schemi rigidi delle classi e dei tipi di scienze.

Il positivismo dunque non trovò dei veri ostacoli, perché non ebbe di fronte la filosofia kantiana, ma quella eclettica. Malgrado gli sforzi di molti, la filosofia kantiana è restata fino a cinquant'anni fa un'incognita in Francia, almeno nel suo intimo significato. E quegli stessi che sul decadere dell'eclettismo e sul sorgere del positivismo, si professarono seguaci di Kant, non seppero invece che guardare Kant attraverso il positivismo, e furono perciò anch'essi dei positivisti. Tale è il caso del Vacherot.

Egli accetta sì la metafisia e la critica kantiana, ma riduce l'una e l'altra a una mera ombra delle scienze naturali. Per lui, come anche per il positivismo, i princìpi a priori non possono essere che meramente analitici: di qui il carattere aprioristico della logica e della matematica, che vengono così a disporsi al gradino più basso del sapere. Quindi: lo stesso fraintendimento del positivismo sul significato della logica, quasi che questa fosse lo schematismo

vuoto, a priori, del pensiero, o questo schematismo non fosse piuttosto un *posterius*, una cristallizzazione del pensiero fatto; un errore che si perpetuerà in tutta la filosofia francese contemporanea. Ma, una volta perduto il significato kantiano dell'a priori, al Vacherot non restava altro mezzo che di contrapporre al mero a priori analitico un mero a posteriori sintetico; alla logica e alla matematica, la scienza della natura [1]. Quindi la scienza non può che apparirgli fondata sopra un vuoto di pensiero: opera irriflessa dell'esperienza, essa si eleva per sovrapposizione esteriore. La metafisica non fa poi che continuare quest'opera irriflessa, portandola a un grado più alto di astrazione. In questo stesso svolgimento lineare del pensiero, che mai si riflette, ma non fa che costruire, e sempre più debolmente via via che si eleva, il positivismo fa consistere la sua visione della realtà. E come il positivismo, giunto al concetto supremo di Dio, e che è per lui il più vuoto di tutti, non sa riconoscere in esso l'Essere concreto della religione positiva, ma si foggia un *Grand Être*, l'Umanità, che riassume tutto il vuoto dell'idea, così il Vacherot finisce anche lui col togliere ogni realtà al suo concetto di Dio, relegandolo nel regno delle astratte idealità. Certo, il metafisico dissimula più del positivista il vuoto che s'è creato: egli asserisce che l'idea di Dio è perfettissima e, appunto perciò, incompatibile con le imperfezioni del mondo delle esistenze [2]: ma non torna qui a proposito l'esempio della cavalla d'Orlando, che aveva tutte le perfezioni, tranne il piccolo difetto d'esser morta?

---

[1] E. Vacherot, *La Métaphysique et la Science*, Paris, 1858, I, pp. 406, 407.

[2] *Op. cit.*, II, p. 537.

Al sorgere del positivismo, finiva, come abbiamo detto, la vecchia filosofia eclettica: la sua epigrafe era scritta, nel 1857, dalla penna satirica del Taine. Ma il positivismo, se nelle sue linee generali presentava un aspetto seducente, era nel suo interno corroso dal tarlo. Finché restava sulle generali, nel campo delle pure classificazioni, aveva per sé l'ombra del prestigio della scienza; ma è chiaro che ciò non poteva soddisfare le menti. Vi sono dei problemi che non si risolvono con semplici classificazioni, né con sentenze di rinvio. E quando il positivismo volle affrontarsi con siffatti problemi, come quello della realtà della vita spirituale, dei suoi rapporti con l'organismo e con la materia bruta, allora si cominciò a svelare tutto l'equivoco che era latente nell'invocazione ai *puri fatti*: questi contenevano in sé già delle teorie, tutte orientate verso il materialismo. Così l'« al di là della natura », non che venire semplicemente messo da parte, secondo la premessa positivistica, veniva invece risoluto e annullato nei *fatti* del naturalismo.

Ma dal lato opposto, qualche positivista meno incline al materialismo, come p. es. il Cournot, svolgendo una tenuissima vena idealistica, vedeva nella stessa organizzazione del sapere, com'era stata concepita dal Comte, un'armonia e un ordine superiori ai semplici fatti, e si orientava verso un teismo, tutto buon senso e niente speculativo. Lo stesso Cournot, poi, nelle sue laboriose enciclopedie filosofiche, andava qua e là accennando qualche lacuna nel campo del sapere delle scienze naturali, e svolgendo alcuni motivi di probabilismo e contingentismo, che dovevano essere ripresi più tardi.

Ma l'opera del Cournot passò del tutto inosservata, e solo oggi, non senza qualche stento, vien fatta

segno ad un interesse più generale. L'opera, invece, in cui il motivo del positivismo più si presenta sviluppato, e nel modo più consono alle premesse della scuola, è quella del Taine. La sua ispirazione è tolta al Mill, l'unico positivista, se mai ce n'è stati, tra i positivisti. Come il suo maestro ed ispiratore, egli professa un estremo nominalismo. Le idee generali sono per lui nient'altro che nomi, e la credenza che l'idea abbia altra realtà da quella del nome è un'illusione. Unico immediato è la sensazione, ma la natura benevola ci ha voluto provvedere, nei casi in cui ne siamo sprovvisti, di un surrogato: l'immagine. La realtà sensibile ha doppia faccia, dall'una è psichica, dall'altra, fisica. La seconda non fa che tradurre la prima, il che diviene via via più complicato quando ci si eleva alle forme più alte della coscienza; ma non di meno vi sono una quantità di indici che, in ultima analisi, dimostrano che si tratta dello stesso testo e dello stesso libro [1].

Come si passa dalla vita immediata del senso all'idea della realtà esteriore? dalla sensazione alla percezione? Se il Taine fosse stato un nominalista più acuto avrebbe visto che questa sensazione che egli poneva come un a priori, come un al di là del reale e dell'irreale, non era altro che un'astrazione, un *flatus vocis;* ma, nominalista a metà, egli si creò l'assurdo problema di passare dal mondo fantasticato del senso, a quello della realtà empirica, ed escogitò la formula, rimasta celebre, per la sua stessa tinta paradossale, che la percezione non sia che un'allucinazione vera. Ma chi le dà verità? Il rapporto con le altre sensazioni, o meglio con le possibilità permanenti dei gruppi di sensazioni, secondo il linguaggio

---

[1] H. TAINE, *De l'Intelligence*, Paris, 1878³, I, p. 335.

del Mill[1]. Che vuol dir questo, se non che il rapporto condiziona la sensazione come tale, e che quindi l'allucinazione è un rapporto falso?

Allo stesso modo che il Taine fa sfumare nel vuoto la realtà esteriore, egli risolve in un niente il mondo interno: l'io diviene un polipaio d'immagini. La realtà è così tutta superficie, e nulla vi è riconosciuto d'interiore. In questa ombra frivola e leggera svaniva quel positivismo che s'annunziava al principio con tanta gravità!

3. Il nuovo spiritualismo. — Ma intanto, dalla stessa cultura francese sorgeva un nuovo motivo di interiorità spirituale. La filosofia leibniziana, che mai era uscita dalle menti, e che anzi s'era naturalizzata in Francia per opera di Maine de Biran, diede principio a un nuovo raccoglimento. Quella filosofia in effetti aveva avuto costantemente di mira la ricerca dell'interiorità delle cose, e nello stesso mondo retto dalle leggi fisiche aveva riposto dei principi spirituali, rivelatori di esigenze morali nel senso stesso della natura bruta. Il Biran poi, svolgendo alcuni motivi di quella dottrina, aveva intravveduto, al di là della superficie della coscienza, una realtà profonda del soggetto, ed aveva concepito una dottrina volontaristica e dinamistica del reale. Questo motivo biraniano, rimasto sepolto nel fiorire dell'eclettismo (benché il Cousin se ne fosse fatto divulgatore — ma come al solito superficiale), fu ripreso solo più tardi dagli ultimi pensatori usciti dalla scuola dell'eclettismo: dal Ravaisson, e, con minore penetrazione, dallo Janet. Questi accettarono lo

---

[1] *Op. cit.*, II, p. 193.

schema cousiniano della filosofia, come psicologia e metafisica, ma lo riempirono col contenuto che loro era offerto dal Leibniz e dal Biran. Ma al tempo stesso cercarono di soddisfare all'esigenza, che era stata posta dalle scienze naturali e dal positivismo, di comprendere nella speculazione i problemi della natura, che erano stati messi in disparte dall'eclettismo.

La struttura della rinnovata concezione è presa dalla filosofia leibniziana, quella che in una sintesi più vasta aveva cercato di abbracciare spirito e natura; ma, perché troppo meccanica e rigida nelle sue parti, essa viene in certo modo ravvivata dal dinamismo del Biran. Quindi, una intuizione del soggetto psicologico, che vuol penetrare fin nella sua profondità, al di là del fenomeno, per trovare nell'io profondo la causa libera dei fatti di coscienza, e nello stesso tempo il principio informatore della vita del reale; quindi ancora un procedimento fondato sull'analogia, che vuol ritrovare quel medesimo principio nel mondo degli organismi, e finanche della materia; e, in ultimo, come centro di orientamento di tutta la realtà, il Dio della *Teodicea* leibniziana. Ecco, nelle sue linee essenziali, il così detto nuovo spiritualismo.

La dottrina è vecchia, ma nondimeno ha un'intonazione nuova. Essa si svolge nel campo della metafisica dell'essere e non del conoscere: il suo motivo è essenzialmente dommatico. Da una parte pone lo spirito, dall'altra la natura, pur con l'esigenza di risolvere questa in quello. Quindi essa divide con la filosofia prekantiana il pregiudizio di volere spiritualizzare le forme già fissate della materia; e quindi ancora il suo concetto dell'idealità non può esplicarsi compiutamente se non con la trascendenza del divino, che riassuma e concentri, per così dire,

l'idealità intimamente disgregata del reale. Siamo insomma ancora col Leibniz.

Tuttavia nel Ravaisson c'è anche qualche motivo nuovo. Con Leibniz egli critica la concezione meccanicistica della realtà, mostrando che il meccanismo, in quanto risolve ogni cosa nelle sue condizioni elementari, si preclude la via a spiegare il fatto stesso dell'organizzazione nelle sue complicate varietà. Esso riduce tutto all'identico e trascura ciò che è varietà, spontaneità, creazione, mentre questi caratteri si ritrovano ovunque, non solo nell'ordine della vita e del pensiero, ma anche nello stesso fatto elementarissimo dell'urto di due corpi [1]. Anche col Leibniz, egli sostiene che una concezione compiuta della realtà non può risultare che dall'integramento del meccanismo e della finalità, e che quindi il centro d'orientamento di una concezione del mondo non può essere se non la coscienza interiore, dove realtà e perfezione fanno tutt'uno. Infatti, se noi esaminiamo la coscienza, vediamo che la sua azione consiste nel determinare, per mezzo del pensiero, l'ordine e la finalità a cui concorrono e a cui si adattano le potenze sconosciute che la nostra complessa individualità racchiude allo stato latente. Ora questo principio di unità teleologica, che noi scopriamo dapprima in noi stessi, lo ritroviamo poi dovunque, per mezzo dell'analogia. Secondo il tipo unico dell'organizzazione interiore noi intendiamo gli organismi e li disponiamo in una gerarchia, e secondo lo stesso principio noi ricongiungiamo la realtà naturale, attraverso la nostra personalità, a Dio, principio supremo di ordine, di armonia e perfezione del reale. Qui

---

[1] F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIXme siècle* Paris, 1904[5] (la 1a è del 1867), p. 264.

c'è tutto Leibniz; ma c'è ancora qualcosa di più: l'accentuazione del motivo spontaneo, creatore, dell'organizzazione, per cui si determina a poco a poco uno squilibrio sempre maggiore tra il mondo della finalità e il mondo della causalità, che in Leibniz correvano troppo paralleli. La vita non è soltanto entelechia, organismo, ma è l'organizzarsi, è lo spirito. Vivere è trionfare del mutamento, non già semplice mutare; è risollevarsi ad ogni istante dalla morte; vivere dunque, è per lo spirito ritrovarsi e riconoscersi sempre; è ricordarsi sempre eternamente [1]. Qui c'è già tutto Bergson.

Ma, se nel principio della vita, com'è concepito dal Ravaisson, c'è un principio di spiritualità, di riflessione e mediazione interiore, pure questo motivo non può trovare la sua piena esplicazione, per la stessa premessa della metafisica dell'essere. In quanto la spiritualità nella sua concretezza cade sempre fuori degli esseri come singoli, che perciò si dispongono in una scala gerarchica il cui ordine non è ad essi immanente, ma li trascende, lo svolgimento della vita non è intimamente riflesso in sé, ma unilineare, e il progresso delle forme del reale non è un vero progresso, perché non esiste che di fronte a un principio trascendente. Manca in altri termini l'unità e continuità del soggetto, senza cui il progresso è inintelligibile.

Perciò diviene impossibile al Ravaisson includere nell'ordine della vita ciò che non è vitale: per esempio, quella matéria della fisica che solo in una metafisica del conoscere (Kant) poteva davvero risolversi nello spirito, non già in una metafisica dell'essere. Se la vita è questo svolgimento unilineare, questo

---

[1] *Op. cit.*, p. 48.

fluire perenne delle cose, come si spiega con essa la stasi, l'inerzia? Di qui una visione simbolica del Ravaisson, che tradisce tutta l'insufficienza della sua posizione: che Dio, nel creare il mondo, ha dovuto annullare qualcosa della pienezza del suo essere, per trarre per una specie di risveglio ciò che esiste [1]. Quindi la spiegazione del progresso deve presupporre una caduta; la vita deve presupporre la materia per potersi risollevare. Torna in tal modo la materia come cosa in sé, che Kant aveva bandita; e resta nello spiritualismo francese come un fondo di dommatismo da cui non saprà liberarsi neanche il Bergson.

Più attenuati, questi motivi del Ravaisson si ritrovano nello Janet, anch'egli ricercatore di cause finali nella vita organica. Ma già in lui il motivo dommatico, leibniziano, è prevalente; più astratta ed estrinseca diviene l'idea della finalità, che è intesa come rappresentazione preordinata dei fini [2], e più si fa strada, di conseguenza, il Dio dell'intellettualismo, che annulla quella spontaneità creatrice che il Ravaisson aveva intravveduta. Inoltre con lo Janet le enormi lacune dello spiritualismo, dissimulate nella concezione, a tratti così larghi, del Ravaisson, si manifestano con tutta chiarezza. Lo spiritualismo è per sua natura dualistico: esso ammette la separazione dell'anima e del corpo. Di qui il vano affannarsi dello Janet per voler dimostrare la realtà in sé dei corpi, mediante il senso della tensione, dello sforzo, rivelatore di una realtà estracosciente. Il nuovo spiritualismo non si distingue in questo punto dal vecchio.

---

[1] *Op. cit.*, p. 279.

[2] P. Janet, *Les causes finales*, Paris, 1876, p. 529.

Un'eco di queste dottrine si trova nel Vacherot, convertitosi, verso la fine della sua vita, allo spiritualismo. Il suo testamento filosofico, come fu detto il libro in cui aveva chiuso l'espressione ultima del suo pensiero, ha un'intonazione simpatica, se pure non contiene alcun motivo originale. Il vecchio « libero pensatore », com'egli stesso si chiama, che già aveva negato a Dio ogni realtà, si converte al teismo, ma senza morbosità sentimentali: il suo Dio resta, in fondo, più vicino all'*ordo* di Spinoza che al Dio dell'ortodossia religiosa [1].

Nella filosofia del Ravaisson, il momento essenziale per lo svolgimento della speculazione posteriore è, come ho già accennato, l'accentuazione dell'idea della libertà, della spontaneità creatrice della coscienza. Da questo punto partono le correnti nuove di pensiero. Ma già per vie diverse, e prima del Ravaisson, la stessa accentuazione formava il tema dell'opera del Sécretan. Tuttavia torna opportuno parlarne qui soltanto, perché quell'opera rimase a lungo ignorata in Francia, e solo in sèguito ad un articolo dello Janet, cominciò ad essere letta e discussa. La filosofia della libertà del Sécretan si connette all'ultima fase della speculazione dello Schelling. Dommatica nel suo punto di partenza, in quanto che vuole determinare spinozisticamente un principio autonomo che renda impossibile al pensiero di risalire più su, essa tuttavia cerca di risolvere nel suo procedere lo spinozismo iniziale. La semplice idea della sostanza o della causa efficiente dell'esistenza, dice il Sécretan, non adempie a questa condizione. Bisogna invece che la sostanza

[1] E. Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, Paris, 1888, p. 313.

abbia la causa in sé stessa, e che si produca da sé come attività: in altri termini, che sia una vita. Ma ciò non basta ancora, perché la legge della vita potrebbe venire dal di fuori; occorre ancora che la vita si dia essa stessa le sue leggi; che cioè sia non semplice vita, ma spirito, volontà libera [1].

Ma il Sécretan vuol fare un altro passo ancora, e cade nell'arbitrio. Quasi che la libertà concepita come spirito non fosse un'assoluta autonomia, egli vuole che il primo principio si dia da sé medesimo la libertà; donde la formula arbitraria: io sono ciò che voglio [2]. Questo, perché il Sécretan non è mai riuscito veramente a liberarsi dal preconcetto sostanzialistico da cui moveva: e la stessa libertà arbitraria, a cui giunge, finisce col presuppore un essere che si ponga come libero: il Dio della religione. Da un tale principio, che il Sécretan riconosce come incomprensibile e soprarazionale, si svolge una fantastica teogonia e cosmogonia, che ricorda le costruzioni del Böhme e dello Schelling, senza però la geniale fantasia né dell'uno, né dell'atro.

Tuttavia, l'affermazione incondizionata del principio della libertà, che si trova nel Sécretan, è di gran momento nella storia del pensiero francese, perché esprime un presentimento, ancora nebuloso e fantastico, dello svolgimento posteriore.

4. I NUOVI INDIRIZZI. — Il concetto della libertà, come si presentava nel nuovo spiritualismo, non era in grado di risolvere in sé quello della necessità causale. Frutto di una rivelazione interiore della

---

[1] CH. SÉCRETAN, *La philosophie de la liberté*, Paris, 1849, I, pp. 329-331.

[2] *Ibid.*, p. 321.

coscienza, esso si trovava di fronte, nella sua rigidezza intangibile, il meccanismo causale del mondo esterno. Ond'è che lo spiritualismo era costretto in certo modo a sviare, ad attenuare la forza della rivelazione interiore, per conciliare la libertà colla necessità fenomenica, che non potendo risolvere, cercava almeno d'includere nella teleologia dello spirito. Con ciò non faceva che ripetere il tentativo di Leibniz.

Il concetto della libertà come vera autonomia, e come risoluzione della necessità causale, è un concetto kantiano. Solo in questa filosofia la natura è veramente sottoposta allo spirito e ne segue la legge. Ora, la conoscenza di Kant, che diviene in Francia via via più accurata dal 1860 in poi, inserisce questo motivo più profondo nello svolgimento della filosofia francese, per cui questa supera a poco a poco la sua posizione leibniziana.

A invogliare allo studio di Kant moltissimo ha contribuito col suo esempio il Renouvier; ma in fondo, egli non ha saputo con la sua opera riconquistare nessuna posizione kantiana, e s'è tenuto al livello di Hume nei primi saggi, spostandosene poi a poco a poco, più per un intimo disagio, che per un'esigenza impostagli dallo studio delle dottrine kantiane. Invece il pensatore che, con una profondità incomparabilmente maggiore, ha compreso Kant e l'ha fatto comprendere, è Giulio Lachelier. Per sfortuna, non abbiamo di lui che pochi e brevissimi saggi, dai quali non sappiamo argomentare tutta la vastità della sua opera, che s'è esplicata più specialmente nell'insegnamento. Ma da quei saggi, che, come vedremo, rivelano un pensiero poderoso, e dagli accenni continui alla sua opera, che troviamo nei più recenti scrittori francesi, possiamo comprendere

che l'efficacia del Lachelier sul pensiero contemporaneo sia stata assai grande.

Il concetto della libertà è svolto dal Lachelier dai suoi presupposti kantiani. Esso porta ad una concezione dello spirito come veramente sopraordinato alla natura, e segna così l'inizio del dissolvimento del compromesso leibniziano tra le cause efficienti e le cause finali. Il mondo della spontaneità creatrice non può essere soltanto l'altro rovescio di quello della necessità meccanica: ecco la convinzione che si va facendo strada negli animi.

Se il motivo kantiano fosse stato l'unico dominante, il risolversi del meccanismo nella spontaneità creatrice sarebbe stato un inveramento; ma quel motivo non fa che inserirsi in un accordo preesistente. Il soggettivismo spiritualistico non cede innanzi alla filosofia kantiana, ma cerca d'includerne e di riassumerne le esigenze. Quindi, resta la rivelazione immediata della coscienza, come quella che svela nella vita profonda del soggetto la spontaneità creatrice; quindi l'oggettività, la natura, è sempre in certo modo contrapposta alla coscienza immediata: solo che, negato il compromesso, essa viene sminuita, considerata come una falsificazione. Da questo punto ha principio quel movimento di critica della scienza, di antintellettualismo, che ha goduto tanto favore. Esso ha una radice più profonda di quello che abbiamo osservato in Germania, che non è affatto un antintellettualismo, ma un semplice empirismo. Piuttosto presenta analogie maggiori con quella filosofia che abbiamo chiamata metafisica del trascendente, almeno quanto al suo motivo iniziale; benché si svolga in modo del tutto diverso e con una profondità di gran lunga maggiore. Ma bisogna del resto notare che anche qui il movimento critico si

connette, almeno nelle sue istanze negative, con l'empirismo, e che talvolta, dove la rivelazione della coscienza è meno profonda, va a finire anch'essa in un larvato empirismo. Al contrario, nelle sue espressioni più cospicue, questo movimento è idealistico, o meglio spiritualistico, nel senso che vuole instaurare, con la critica della scienza e del naturalismo, la spontaneità creatrice dello spirito, la libertà. Noi seguiremo questa corrente, che ha nel Bergson il suo rappresentante più eminente.

In antitesi con essa, anche il vecchio naturalismo si rinnova, ed assume col Fouillée una veste platonica, che, nella concezione etica della vita, va a finire in un estetismo tutto impastato di utopie.

E finalmente, dal concetto idealistico della libertà, e dal contrapposto con la visione estetizzante della vita, sorge con una grande concentrazione spirituale la filosofia dell'azione, che culmina nel Blondel.

Noi studieremo dunque, successivamente, il fenomenismo, la filosofia d'ispirazione kantiana, la critica della scienza e l'intuizionismo, le dottrine platonizzanti, e infine la filosofia dell'azione, con qualche accenno al modernismo propriamente detto, che nell'opera del Loisy assume un significato profondamente idealistico.

II

IL FENOMENISMO

1. Renouvier. — Il fondatore del così detto fenomenismo o neo-criticismo è Carlo Renouvier. La sua filosofia non è kantiana, ma empiristica, sopra una larga base di cultura kantiana. Per essa vale il pricipio che la realtà è il fatto di coscienza, la rappresentazione; quindi la sua premessa è quella di Berkeley. Ma contro l'idealismo dommatico di quest'ultimo, che, dopo avere risoluto la realtà esterna nel fenomeno, lasciava intatto il soggetto, lo spirito — ciò che rendeva necessario il ricorso alla divinità per spiegare in ultima istanza l'esteriorizzarsi del mondo spirituale in un mondo di apparenze —, il neo-criticismo, memore di Hume, risolve anche il soggetto nei fenomeni, nelle rappresentazioni [1]. Di qui un relativismo generale, per cui ogni fenomeno è dato in relazione con altri, e per cui la realtà tutta si risolve in funzioni e rapporti tra fatti di coscienza.

Kant aveva già superato questa posizione, mostrando che essa descrive, sì, il fatto conosciuto, ma

[1] Ch. Renouvier, *Essais de critique générale. Premier essai*, Paris, 1875², I, p. 37.

non spiega il conoscere. Il conoscere non è semplice relazione ad altro — il fenomeno — ma è relazione a sé nell'altro; è, dunque, essenzialmente un conoscersi. Solo nella trasparenza dell'autocoscienza, l'altro dal sé s'illumina e si spiritualizza. Invece nel puro fenomenismo, in quanto la realtà è il continuo riferimento ad altro, in quanto essa è la circonferenza il cui centro si sposta perennemente, l'altro diviene un in sé. In altri termini, il Renouvier crede di liberarsi dalla concezione del soggetto come centro di riferimento del reale, e intanto, poiché non può fare a meno d'un centro di riferimento, considera come tale l'oggetto. E mentre gli pare di essersi liberato dal noumeno con la sua idea del fenomeno, non si accorge che il suo stesso fenomeno è un noumeno, una cosa in sé.

Quindi, un completo dommatismo, nel travestimento della critica. Per Kant, il conoscersi come condizione del conoscere era espresso dalle categorie. Invece il Renouvier, avendo già presupposto tutta la realtà come fatta nel fenomeno, non sa vedere nelle categorie altro che le relazioni fenomeniche più generali. Lungi dal condizionare la realtà come fenomeno, esse ne sono condizionate: perciò la revisione fatta dal Renouvier della tabella kantiana delle categorie ha un valore e un carattere meramente estrinseco e descrittivo. Per esempio, che significato può avere per il fenomenismo la categoria del numero? Non altro che quello d'una semplice relazione della pluralità all'unità quantitativa. Ma così non si fa che descrivere ciò che è numerato; mentre invece nell'atto del numerare, la molteplicità numerica non s'intende come relazione all'unità anch'essa numerica, ma l'una e l'altra all'unità di coscienza che opera la sintesi. E così via.

Il carattere puramente naturalistico delle categorie nel fenomenismo si accentua anche più nella scuola del Renouvier. Così il Dauriac, valendosi di qualche concetto contingentistico del Boutroux, e fraintendendo del tutto le categorie kantiane, giunge a sostenere la contingenza delle categorie. Per lui la pretesa necessità delle categorie non è che condizionale: essa è legata alla natura stessa delle cose, la quale è un insieme di dati inderivabili [1]. Qui, evidentemente, non c'è più nemmeno la reminiscenza di Kant.

Il tentativo più notevole del Renouvier è stato di volere, dalle sue premesse, risolvere le antinomie della ragion pura, mentre, in realtà, egli non poteva neppur giungere fino ad esse. Darò un solo esempio: l'antinomia del finito e dell'infinito. Partendo dal concetto che l'infinito attuale sia impossibile, assurdo, egli respinge l'antitesi dell'antinomia kantiana, ed accetta la tesi. Quindi per lui il mondo è limitato interiormente, cioè a dire, misurato, senza per altro lasciar fuori di sé niente di esteriore. Ma d'altra parte, questo mondo, pur misurato, non è di fatto misurabile per gli esseri che ne fanno parte, i quali non possono conseguire, sia razionalmente sia sperimentalmente, se non dei rapporti subordinati ad altri rapporti [2]. Qui, come si vede, torna in campo la « realtà in sé » e la « realtà per noi », ma torna nell'unico campo del fenomeno, arricchita cioè di una contradizione, che Kant almeno aveva evitato, distinguendo il fenomeno dal noumeno. E qui ancora si vede, come ho già notato al principio, che il fenomeno, per Renouvier, è esso stesso una cosa in sé.

---

[1] L. Dauriac, *Essai sur les catégories* (nell'*Année philosophique* del 1900), p. 47.

[2] *Op. cit.*, III, p. 282.

Con maggior coerenza gli emipiristi tedeschi (p. e. il Petzoldt), che pure accettano la premessa fenomenistica, negano che il mondo come totalità costituisca affatto un problema, e asseriscono che solo le singole relazioni date siano dei problemi veri e propri.

Ma la concezione affatto disgregata del fenomeno, come puro « riferimento ad altro », si dissolve a poco a poco nella mente del Renouvier. Già nel primo saggio di critica generale, la considerazione che nel progresso delle forme organiche le individualità si rinsaldano e si caratterizzano [1], implica che esse non siano semplici aggregati; ma in sèguito, lo studio dei caratteri della personalità umana rende sempre più chiaro alla mente del Renouvier che l'individualità abbia quella forza di accentramento e di unificazione, che egli prima le aveva negato. Gli atti volontari cominciano ad apparirgli troppo aderenti alla personalità, e richiedenti una connessione dell'io assai più salda che non quella di un semplice aggregato di rappresentazioni. « Quando la libertà, egli dice, fa la sua apparizione in un essere dato, questo essere, legato da mille rapporti con gli altri esseri, acquista un'esistenza incomparabilmente più propria; egli che si distingueva soltanto, ora si separa; egli che era un sé, diviene un per sé; donde, un'essenza, o se si vuole, una sostanza, nel senso dato qualche volta a queste parole; un individuo, e il più individuale che si sia conosciuto: l'individuo umano, la persona umana » [2]. Qui il relativismo del Renouvier, che negava ogni sostanza, risolvendo tutto nelle relazioni fenomeniche, comincia ad essere abbandonato. Certo, egli non respinge ancora quella

---

1 *Op. cit.*, I, p. 158.

2 Ch. Renouvier, *Essais de critique générale, Deuxième essai*, 1875², II, pp. 368-369.

premessa, in quanto confina il carattere sopraordinato della personalità di fronte al puro fenomeno nel campo delle credenze pratiche. Ma questo segna già il principio, ancora dissimulato, del dissolvimento della premessa, che si accentua vieppiù col tempo. E alla fine, l'opera ultima del Renouvier, *La nuova Monadologia,* attua il capovolgimento completo della tesi fenomenistica, che già si preannunziava. Con l'ammettere la monade, come centro di spontaneità, il fenomeno è negato. Nella posizione del fenomeno, era affermata la correlatività di soggetto e oggetto e quindi il soggetto stesso era il « puro altro », la semplice oggettività fenomenica che si rendeva soggetto a sé medesima. Invece la monade, come potenza rappresentativa (osserva assai bene il Weber), avendo il potere di far nascere delle rappresentazioni, non è niente altro che il soggetto isolato dall'oggetto e anteriorizzato in rapporto ad esso.

Per non avere inteso la sintesi a priori, il Renouvier, in tutto lo svolgimento del suo pensiero, non ha fatto altro che descrivere un circolo intorno ad esso: ne ha posseduto successivamente le membra, e mai l'anima.

2. — Gourd e Boirac. — Fuori della scuola immediata del Renouvier, la quale non ha prodotto nulla di veramente notevole, la stessa insufficienza del puro fenomenismo s'è fatta sentire in due pensatori, totalmente divergenti l'uno dall'altro, il Gourd e il Boirac: nel primo come pura istanza negativa, nel senso che lo svolgimento della concezione del fenomeno ha portato all'auto-annullamento di essa; nel secondo in modo più positivo, nel senso che quella concezione è stata integrata da un motivo idealistico.

Per il Gourd tutta la realtà è fenomeno: se c'è un al di là di ciò che a noi è immediatamente o mediatamente dato, non può essere che fenomeno anch'esso. Il fenomenismo del Gourd vuol essere dunque radicale. Ma già nel fenomeno si determinano, secondo il nostro autore, delle dualtà irriducibili, che spetta alla filosofia di constatare. Il fenomeno ha due facce — l'identico e il diverso; due momenti — lo psichico e il fisico; due elementi di fatto — l'essere e il non essere. Queste sono le sue diversità ultime, come dice il Gourd, che si dispongono in un ordine progressivo, nel senso, p. es., che psiche e fisi non si possono considerare come facce della realtà, ma solo come due momenti che si succedono e pertanto si escludono [1].

Se così stanno le cose, che unità è mai quella del fenomeno, che tollera siffatti dissidi in casa sua? Non più che un'unità verbale. È così in effetti: il fenomenismo è per sua natura portato a considerare la coscienza come un recipiente dove si pone ciò che si vuole, senza intendere che dove c'è veramente unità di coscienza, ivi non può restare alcuna diversità radicale.

Ma, se il dissidio è irremovibile, la filosofia, scienza della coordinazione dei fenomeni, deve far posto alla scienza dell'incoordinabile. Con la scienza, dice il Gourd, noi rischiamo di restar rinchiusi in un mondo di puri fenomeni, cioè di rappresentazioni oggettive, di stati di coscienza successivi, donde sarebbe scomparsa ogni intimità, ogni mistero dell'esistenza, come pure ogni attività vera e propria. In effetti è così: nel fenomenismo tutto affiora alla superficie della coscienza; quindi il passaggio del

[1] J. J. Gourd, *Le phénomène*, Paris, 1888, p. 357.

Gourd alla dottrina dell'incoordinabile segna, almeno in termini negativi, l'insufficienza di una filosofia che non conosce l'intimità della vita. E perciò accanto alla scienza che, sul postulato di una realtà indipendente dal pensiero, ingrandisce in estensione la conoscenza, coordinando i suoi oggetti, sorge una dottrina dell'incoordinabile che cerca di accrescere la realtà intensivamente, svelando ciò che sfugge alle leggi naturali, pur senza esservi contrapposto. Accanto alla morale che, sul postulato di un sistema di forze esteso a tutto l'universo, ingrandisce in estensione la nostra volontà coordinandone i fini alle esigenze sociali, sorge una morale dell'incoordinabile, del sacrificio, che trascende l'organizzazione sociale. Accanto a un'estetica del bello, un'estetica del sublime [1].

Tutti questi motivi convergono nella filosofia della religione, nell'incoordinabile per eccellenza. Ciò che appartiene in proprio al cristianesimo è la sua storia dell'incoordinabile, dell'assoluto nell'universo e nello spirito; è la sua buona notizia, l'incomprensibile notizia del Dio in noi e con noi; è la sua « follia della croce » [2].

Più profonda e coordinata è la dottrina del Boirac. Fuori del fenomeno non è concepibile alcuna esistenza, né di un inconoscibile, né di un noumeno: la realta non si trova divisa tra i due poli opposti del fenomeno e del noumeno, ma è tutt'intera in uno dei due poli: l'altro, lungi dal nascondere una realtà superiore, non rappresenta al pensiero che la negazione possibile del reale.

---

[1] J. J. Gourd, *Philosophie de la religion*, Paris, 1911, pagine 227-229.

[2] *Ibid.*, p. 273.

Ma, soggiunge il Boirac, bisogna bene intendere il fenomeno, se si vuol dissipare l'ombra della cosa in sé. I fenomeni non ci sono dati che in relazione con altri: insieme, essi formano una unità complessa e continua, che solo il nostro pensiero distingue. Dal punto di vista della distinzione, il fenomeno non è che uno degli aspetti in cui concepiamo ogni esistenza; l'aspetto della successione, della differenza, della molteplicità; ma appunto perciò esso implica l'aspetto correlativo, della permanenza, dell'identità, dell'unità. Se si chiama essere questo secondo aspetto, si potrà dire che il fenomeno non è concepibile senza l'essere; ma non è men vero che l'essere non è nulla fuori del fenomeno: esso gli è interiore e consustanziale: è il fenomeno stesso nella sua unità indivisa e continua, e nel medesimo tempo infinitamente differenziata [1]. Fin qui siamo con Leibniz; ma il Boirac vuol fare un altro passo ancora e, pur senza abbandonare la sua posizione, impadronirsi di quella kantiana. In quanto ogni fenomeno è nella coscienza, il rapporto essere-fenomeno può esprimersi come soggetto-oggetto. Questa distinzione si opera nel fenomeno, senza che se ne scinda l'intima unità. Da una parte il fenomeno, in tanto che ci apparisce, in tanto che è pensato, sentito, rappresentato, è la faccia oggettiva, passiva: è l'oggetto. D'altra parte il fenomeno, in quanto appare a sé stesso, in quanto è per sé, e si sente, si rappresenta, si pensa, è la faccia soggettiva: è il soggetto. Così, pure restando uno, si raddoppia, si pone, per così dire, di fronte a sé stesso, si polarizza, ma senza dividersi. Nessun istante di tempo separa

---

[1] E. Boirac, *L'idée du phénomène*, Paris, 1894, pp. 243, 245.

l'esistenza del fenomeno dalla sua rappresentazione: la coscienza non è un atto che si sovrapponga al fatto della sensazione, all'idea. Il fenomeno interno non esce per così dire da sé, per una specie di repulsione, dopo essersi posto nella sua unità senza rapporti, per tornare poi a sé per una specie di attrazione: esso equivale, sì, senza dubbio, a questa serie di momenti, ma non li traversa: esso ne è la sintesi istantanea e indivisibile. Essere e fenomeno, soggetto e oggetto, sono così una sintesi indivisibile di opposti[1].

Questo però è un passo falso: da Leibniz non si salta a Kant così d'un tratto. Lo sforzo del Boirac sta nel dimostrare che il fenomeno si pensa, ciò che non è concepibile, perché il fenomeno è per definizione il pensato. Nella posizione del fenomeno si può scoprire l'essere, la sostanza del fenomeno, ma non si potrà far mai che un fatto si sdoppi e cavi da sé quello che non contiene. Ma subito dopo il Boirac, mostrando di non avere inteso il concetto profondamente nuovo dell'autocoscienza, che è la negazione della metafisica dell'essere, ricade nel leibnizianismo donde era partito. Egli confonde coscienza e autocoscienza e sostantiva questa in quella. Quindi la realtà gli appare come un sistema di innumerevoli esseri autocoscienti, di unità di soggetto-oggetto, che non sono altro se non le monadi di Leibniz. Come si vede, egli torna a quella metafisica dell'essere donde aveva preso le mosse. In sèguito, cerca, sì, di liberarsi del presupposto della sostanza, considerando questa come atto, ma non esce neppur così dalla filosofia leibniziana, perché l'atto nella metafi-

[1] *Op. cit.*, pp. 95, 96, 125.

sica dell'essere non è altro che l'entelechia. Com'egli stesso riconosce, la sua concezione dell'atto è quella aristotelica [1], ma appunto perciò non è quella kantiana.

La realtà consta così per il Boirac di monadi, di entelechie: la loro unità è il pensiero in quanto relazione ad esse interiore. Ma il pensiero non è il pensiero della metafisica del conoscere, non è un pensiero umano: « Ogni fenomeno importa con sé e contiene in sé il suo soggetto cosciente, ma non appartiene a una coscienza organizzata come la nostra. Così l'universo si estende nello spazio e nel tempo indefinitamente al di là del nostro pensiero e di ogni pensiero umano » [2]. Questo pensiero non umano e che penetra la realtà non è definito col suo vero nome dal Boirac (che non avrebbe potuto definirlo, perché forse credeva di essersi molto distaccato da Leibniz): è l'Armonia prestabilita.

Donde il dubbio finale espresso dal Boirac in questi termini: noi constatiamo che la realtà sembra divisa e concentrata in una moltitudine di sfere distinte e reciprocamente impenetrabili; queste sfere sono i diversi spiriti, ad immagine dei quali noi concepiamo le altre sostanze, atomi e monadi. Questa moltitudine di pensieri parziali è apparente, illusoria? o è una finzione, invece, l'unità del pensiero totale? o è infine possibile conciliare questa molteplicità dei soggetti individuali coll'unità del soggetto universale? Ed egli si augura che questo problema, da lui lasciato senza risposta, sia risoluto dalla metafisica di là da venire. Ma questo augurio poteva farlo Leibniz duecento anni fa; non un pensatore che è vissuto dopo Kant ed Hegel. Col cadere

---

[1] *Op. cit.*, p. 329.
[2] *Op. cit.*, p. 344.

del concetto dell'entelechia è caduta anche l'immaginazione di un pensiero che attraversi il mondo degli esseri in quanto esseri; col sorgere del concetto dell'autocoscienza come unità del mondo non più fisico, non più mondo degli esseri, ma mondo spirituale, del conoscere, è venuto meno ogni pericolo di un disgregamento della realtà; e si è instaurato il concetto *umano* del mondo.

Così noi abbiamo veduto il fenomenismo muovere col Renouvier dalla premessa di Berkeley e di Hume e giungere a Leibniz: il suo limite è la monadologia; di Kant non ha che sfiorato la superficie.

III

DA KANT AL POSITIVISMO ASSOLUTO

1. Lachelier. — Il rappresentante più eminente dell'indirizzo kantiano in Francia è Giulio Lachelier, la mente più profondamente speculativa della filosofia francese contemporanea. Scolaro del Ravaisson, egli ha tolto da lui l'idea di fondere psicologia e metafisica, ma con un significato del tutto diverso. Già nella sua tesi di dottorato del 1871, sul fondamento dell'induzione, il doppio ordine delle cause efficienti e delle cause finali che nel Ravaisson era in gran parte una reminiscenza leibniziana, diviene per lui una distinzione orientata nel senso delle due Critiche, della ragion pura e del giudizio. Le cause efficienti sono da lui dedotte dalla legge formale del pensiero puro, in quanto unità determinatrice della molteplicità spaziale e temporale dei fenomeni; — le cause finali, dal principio del giudizio riflettente, della totalità produttrice delle sue parti. In base a queste, si determina una connessione più intrinseca del reale, che non mediante le prime: cioè l'unità organica di una varietà, ogni elemento della quale esprime e contiene a modo suo tutti gli altri [1]. Sul

[1] J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, Paris, 1902⁴, pp. 55, 79.

principio delle cause finali, sull'esistenza di un ordine razionale delle cose, il Lachelier fonda l'induzione: fondarla sulla regolarità empirica dei fenomeni sarebbe fondarla sull'induzione stessa.

Ma le incertezze latenti in questa tesi dell'induzione, la difficoltà della semplice coesistenza dei due princìpi, meccanismo e teleologia, che già l'esempio di Kant aveva dimostrato insormontabile; la necessità di risolvere il meccanismo nell'attività teleologica dello spirito, determinano uno spostamento nella posizione del Lachelier, che raggiunge il suo punto culminante nel saggio *Psicologia e metafisica.*

La psicologia è qui, in iscorcio, una fenomenologia dello spirito; la metafisica è, anche in iscorcio, alcunché di analogo alla logica di Hegel. L'analisi psicologica, dice il Lachelier, ci dà i semplici dati della coscienza, che sono la sensazione, l'affezione e la volontà. Ma c'è anche qualche altra cosa che non aggiunge niente al contenuto della sensazione e della percezione, ma che imprime alla coscienza sensibile il segno dell'oggettività. Se il mondo sensibile appare a tutti gli uomini come una realtà indipendente dalla loro percezione, non è perché sia una cosa in sé, esteriore ad ogni coscienza; ma invece perché è oggetto di una coscienza intellettuale che lo libera, pensandolo, dalla soggettività della coscienza sensibile. Se tutti gli uomini credono che i loro stati di coscienza siano qualcosa in sé stessi, e non soltanto nel presente, ma ancora nel passato e nell'avvenire, non è perché questi stati risiedano in un'entità chimerica, la cui esistenza, se ne avesse una, sarebbe essa stessa limitata al presente; è dunque perché sono oggetto di un pensiero, che, elevato al di sopra di tutti i tempi, li vede egualmente in

ciò che essi sono, in ciò che sono stati, e in ciò che debbono essere. Se il pensiero è un'illusione, bisogna sopprimere tutta la scienza [1].

Il risultato dell'analisi porta dunque alla concezione di questo pensiero, come fondamento della verità del mondo. « Ma com'è che esiste in noi il pensiero, l'idea su cui si modella il sensibile? È forse, come le idee innate dello spiritualismo volgare, un fatto razionale ', un dato inesplicabile della coscienza intellettuale? Se così fosse, l'idea non sarebbe che una cosa d'altro genere; magari sarebbe il primo oggetto del pensiero, ma non sarebbe il soggetto, e dovrebbe giustificare la sua verità innanzi a un'idea anteriore, prima di erigersi a criterio della verità delle cose. Dunque, l'idea che ci deve servire a giudicare di tutto ciò che ci è dato, non può esserci essa stessa data: che resta, soggiunge il Lachelier, se non che si produca essa stessa in noi, e che essa sia, e che noi siamo, una dialettica vivente? Non temiamo di sospendere così in qualche modo il pensiero nel vuoto: perché esso non può riposare che sopra sé medesimo, e tutto il resto su di esso: l'ultimo punto di appoggio di ogni verità e di ogni esistenza è la spontaneità assoluta dello spirito » [2].

L'analisi considerava finora il pensiero come un fatto: considerarlo come un farsi è passare dall'analisi alla sintesi, dalla psicologia alla metafisica. Là il pensiero era un fatto, che il Lachelier risolveva nei suoi elementi: l'ultimo di questi elementi, il pensiero puro, è un'idea che si produce da sé e che noi non possiamo conoscere se non producen-

---

[1] L'articolo *Psycologie et métaphysique* è riportato nel volume *Du fondement de l'induction*, v. pp. 150, 151.

[2] *Op. cit.*, p. 157.

dola in noi con un processo di costruzione a priori, o di sintesi [1].

Questa è la grande idea della filosofia post-kantiana che il Lachelier ha il merito di aver compreso. Di qui egli con un processo sintetico deduce la coscienza pura, il volere puro e l'autocoscienza. Quest'ultima forma è la verità delle altre due ed è anche l'ultima: il progresso del pensiero si ferma quando, dopo essersi cercato nella necessità della semplice coscienza come nella propria ombra, poi nella volontà come nel proprio corpo, ha finalmente trovato sé stesso nella coscienza di sé, che è libertà assoluta. Ma questo fermarsi non è invece il vero progredire? La risposta affermativa del Lachelier è implicita in tutta la sua tesi: è il fermarsi del semplice « cercare », non di quel cercare che è un « eterno trovare ». Questo egli non dice, ma lascia presupporre. Hegelianamente, per lui non v'è una successione temporale delle tre potenze dell'essere. « L'essere — com'egli l'intende — non è prima una necessità cieca, poi una volontà, che sarebbe incatenata da principio in quella necessità, infine una libertà che non avrebbe che a constatare l'esistenza dell'una e dell'altra. Esso è tutto intero libertà, in quanto si produce da sé, tutto intero volontà, in quanto si produce come qualcosa di concreto e di reale, tutto intero necessità, in quanto che questa produzione è intelligente e rende conto di sé stessa. Allo stesso modo, ciascuno di noi non è, prima, un meccanismo di stati interni, poi un carattere, che non sarebbe che l'espressione di questo meccanismo, poi una riflessione o un io, testimone inutile e irresponsabile

---

[1] Questa distinzione tra fenomenologia e filosofia dà luogo a gravi difficoltà, che noi analizzeremo in sèguito, parlando dell'hegelismo italiano.

della nostra vita interiore. L'atto col quale noi affermiamo il nostro proprio essere lo costituisce invece tutt'intero, perché è questo atto stesso che si realizza e si fissa nel nostro carattere, e si manifesta e si sviluppa nella nostra storia. Non bisogna dunque dire che noi ci affermiamo quali siamo, ma che siamo quali ci affermiamo. Non bisogna dire soprattutto che il nostro presente dipende dal nostro passato, che non è più esso stesso in nostro potere: infatti noi creiamo tutti gl'istanti della nostra vita con un solo e medesimo atto, insieme presente a ciascuno e superiore a tutti. »

Questa è la filosofia del Lachelier, disegnata, com'egli stesso dice, con pochi tratti, in un articolo di rivista. Una tale densità di pensiero non era stata più raggiunta in Francia, dal tempo delle Meditazioni di Cartesio.

2. I KANTIANI. — Il valore speculativo della filosofia del Lachelier è stato pochissimo inteso in Francia. Il passaggio da Leibniz a Hegel era troppo brusco perché potesse avvenire così d'un tratto. Mancava una base di cultura hegeliana, nel tempo dell'insegnamento del Lachelier, e solo in un periodo più recente quella lacuna ha cominciato a colmarsi. Citerò qui due studi importanti su Hegel. Il primo è del Noël, un interprete acuto della Logica, che credo sia giunto all'hegelismo attraverso l'insegnamento del Lachelier, da lui inteso nel suo motivo essenziale, a quel che ci risulta da un suo articolo nella *Revue de Métaphysique*. Di Hegel ha compreso la stretta connessione con Kant, ed ha dimostrato come sia assurda la pretesa di volersene restare a Kant, quasi che questa filosofia non fosse un punto di

passaggio a quella di Hegel. Ed ha rivolto ai suoi connazionali un mònito che pare non sia stato ancora inteso del tutto. L'hegelismo, egli ha detto, negletto ma non confutato, abbandonato alle vane declamazioni e alle facili burle degli spiriti superficiali, conserva per il pensatore i suoi diritti a un esame serio, e, per così dire, la sua attualità. Di tutte le filosofie, è la sola a cui la critica non ha ancora scosso le fondamenta e che, tra le rovine dei sistemi anteriori, si tiene ancora ritta nella sua imponente integrità [1]. Un altro studio importante su Hegel è quello di Berthelot [2], che dissipa molti pregiudizi, che si sono accumulati intorno alla filosofia hegeliana, come quello del determinismo assoluto, dell'ottimismo integrale e del panlogismo. Lo studio del Berthelot ha dato poi luogo ad una discussione interessante, a cui ha preso parte anche il Boutroux, e che dimostra come la conoscenza dell'hegelismo diviene in Francia via via più accurata. Questo, noi vedremo anche meglio in seguito, studiando l'opera del Weber.

Ma la prima scuola del Lachelier ne interpretò la dottrina troppo nel senso del dualismo, considerando il mondo delle cause e il mondo dei fini come prodotti di una duplice esigenza non veramente unificata. In ciò si fondava sulla stessa incertezza in cui versava il pensiero del Lachelier, nel primo saggio sull'induzione, e che poi si risolve nello svolgimento posteriore.

Così per il Liard il soggetto e l'oggetto si trovano l'uno di fronte all'altro. Nel primo si attuano le categorie dette scientifiche, da cui deriva il meccanismo causale universale. Ma il mondo della scienza,

---

[1] G. Noël. *La logique de Hegel*, Paris, 1897, pp. 183-184.

[2] È riportato nel volume del B. *Évolutionnisme et Platonisme*, Paris, 1908.

della relatività fenomenica, non sopprime l'assoluto al quale anzi convergono tutte le categorie, senza per altro raggiungerlo [1]. La scienza dell'oggetto rimanda così alla metafisica del soggetto. Qui siamo fuori del meccanismo della natura ed entriamo nel regno dei fini. Ogni idea posta dalla soggettività umana come un fine chiama a sé ed ordina i mezzi propri a realizzarla. E poiché la causa finale è un effetto che preesiste alla causa efficiente e la determina, ne risulta, nel mondo umano, un capovolgimento dell'ordine delle cause naturali. L'uomo si propone il bene prima di provarlo, e lo realizza perché lo vuole; così la volontà ha una funzione efficace, determinante. Questo costituisce la nostra personalità morale, che si esplica nella lotta delle idee e trionfa nella libertà della coscienza. Mentre nel campo della scienza le categorie, se non hanno un contenuto estraneo, restano nel campo delle pure possibilità, nel campo pratico, invece, le idee contengono in sé il principio della loro realizzazione: la volontà libera è quella che determina le pure possibilità ad entrare in azione nel teatro della coscienza. Sicché vale in questo caso la massima di Epitteto: rendere perfetto ciò che dipende da noi, e prendere le altre cose come vengono. Rendere perfette le nostre idee, così commenta il Liard, significa porle in comunione con ciò che è la nostra perfezione, cioè sostituire l'ideale morale all'ideale sensibile [2].

Nella certezza morale dell'assoluto sta il valore della metafisica, che scientificamente non ne avrebbe alcuno. Scienza e coscienza: ecco il vecchio dualismo, che abbiamo a lungo analizzato, parlando

---

[1] L. Liard, *La science positive et la métaphysique*, Paris, 1879, pp. 316, 326, 352.

[2] *Ibid.*, pp. 417, 419.

della filosofia tedesca. A quale dei due termini la palma? *La conscience prime la science*, dice il Liard. Ma non si trattava di comprimere: quindi il primato della ragione pratica che egli stabilisce nel senso essotericamente kantiano, non è che una rinunzia a pensare, un abbandonarsi alla rivelazione della coscienza.

Un problema che ha molto appassionato i neokantiani francesi, come il Vacherot e il Renouvier, è quello della soluzione delle antinomie. Ma col tener per vero un termine a preferenza dell'altro, o con lo sdoppiare ciascuna antinomia considerandone ambo i termini come veri da due punti di vista diversi, non hanno fatto che rivelare il loro dommatismo. Recentemente, un altro kantiano, l'Evellin, ha fatto oggetto del suo studio lo stesso problema, cercando di darne una soluzione in certo modo orientata alla filosofia leibniziana. Così egli accètta le tesi delle due prime antinomie, ma non ci dà l'atomismo, bensì il monadismo. Questo mostra che egli comincia ad aver coscienza che la soluzione delle antinomie non possa essere se non dialettica: la monade in effetti non è il semplice finito, ma l'unità immediata del finito e dell'infinito.

Si tratta però d'una coscienza rudimentale: egli non intende veramente il valore del termine negativo, che per lui è « altrettanto sterile che vuoto » [1]; quindi la sua dialettica finisce sempre con l'abortire. Questo si rileva assai bene dall'esame della terza antinomia: quella di necessità-libertà. Reale è, per l'Evellin, la libertà, come sufficiente a sè stessa, mentre la necessità non è che fenomeno. In effetti,

---

[1] F. Evellin, *La raison pure et les antinomies*, Paris, 1907, p. 312.

l'azione libera si pone da sé stessa: ma bisogna considerare, egli soggiunge, che al momento stesso in cui affermiamo che l'azione si pone, essa è posta, e che, come tale, cade in un passato senza ritorno. Istantaneamente il movimento che crea diviene il fatto creato: la tendenza è opera compiuta; lo sforzo, appena prodotto, si è trasformato in risultato [1]. Se l'Evellin avesse approfondito il motivo veramente dialettico di questo principio, se avesse inteso il valore del momento negativo — la necessità —, avrebbe compreso che lo spirito non è libertà astratta, ma è conversione continua della libertà nella necessità ed è continuo risorgere dalla negazione della necessità. Invece per lui il momento negativo è irrilevante: quindi finisce col cristallizare l'atto e il fatto, la libertà e la necessità, in un dentro e fuori, in un essere e in un apparire: quasi che il fatto potesse contenere dentro di sé qualcosa di diverso da sé medesimo!

Uno scrittore molto noto per i suoi studi su Spinoza, il Brunschvicg, si muove anch'egli nel campo del kantismo, ma con molta difficoltà, e finisce col cadere in un empirismo mal dissimulato. La sua premessa è kantiana: il giudizio dev'essere considerato come il principio e il termine dello spirito, anzi, come lo spirito stesso, assolutamente parlando. Una dottrina del giudizio è così una filosofia dello spirito, insieme logica e metafisica. Distinguere una logica da una metafisica, sarebbe un creare una logica senza autorità e una metafisica senza fondamento.

Ma la filosofia del giudizio si riduce per il Brunschvicg a una espressione ancora più semplice, a

---

[1] *Op. cit.*, p. 166.

una dottrina della modalità del giudizio: nella quistione logica della modalità è implicata la quistione metafisica del diritto che ha lo spirito di affermare l'essere [1]. Quindi la filosofia del Brunschvicg si compendia nel problema sulla necessità, realtà e possibilità del giudizio.

Ma se la premessa è kantiana, non così lo svolgimento, che è una caduta nel più completo dommatismo. Il Brunschvicg, in effetti, presuppone che la realtà sia un dato, sia l'urto del mondo esteriore che ci è rivelato dalla sensazione. D'altra parte lo spirito, in quanto semplice interiorità gli appare come l'essere necessario, non dipendendo da altri che da sé. Quindi il conoscere, come relazione dello spirito e delle cose è espresso nella semplice forma della possibilità, e quindi l'assurda conseguenza che il possibile sia il concreto! Ma come non si è accorto il Brunschvicg — uno scrittore che nel saggio su Spinoza si era mostrato così acuto — che in tal modo presupponeva tutti i termini del suo problema? una realtà in sé, una necessità in sé e una possibilità che era l'ombra di tutte e due? un triplice dommatismo in una sola formula!

Espressa in termini scientifici quella formula suona così: tra il giudizio matematico (forma del pensiero puro, e quindi necessaria) e la percezione (forma della realtà), il vero giudizio concreto è quello di probabilità, il giudizio dell'empirismo scientifico, che rappresenta l'adattamento progressivo del pensiero e del reale. Come se quell'accordo potesse risultare dall'unione di due macigni, una realtà in sé e un pensiero in sé!

---

[1] L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, Paris, 1897, p. 41.

3. Weber e il positivismo assoluto. — Luigi Weber non è affatto conosciuto in Italia, e in Francia non pare che abbia avuto quel riconoscimento che merita. Egli riassume in sé le principali esigenze del razionalismo francese contemporaneo e rappresenta una tendenza che nello stesso tempo si fa strada in Italia e in certo modo in Inghilterra, verso una filosofia dell'immanenza assoluta che, a chi scrive, sembra il frutto migliore dell'hegelismo.

La dottrina del Weber è idealismo assoluto, ma in quanto si dà come negazione di ogni trascendenza, è da lui chiamata positivismo assoluto. Secondo essa, non c'è nulla che sia irriducibile al pensiero: l'oggetto, nel senso del realismo comune, non esiste. Esso non è invece che un'apparenza dialettica: è l'espressione simbolica del fatto che, essendo illimitato il progresso del sapere, l'arresto del pensiero ad una determinazione finita dell'essere lascia innanzi ad essa uno spazio ancora inesplorato, che il pensiero riempie con la negazione di sé [1].

Il problema del povisitismo assoluto si pone così: c'è da una parte l'esperienza del fisico che si esprime in un certo linguaggio, dall'altra quella del psicologo che si esprime in un altro linguaggio: l'esperienza, come fatto, è incapace di decidere quale delle due credenze è la vera, e ciò perché né il realismo del fisico, né l'idealismo dello psicologo sono delle spiegazioni dell'esperienza, ma ne sono semplicemente la constatazione. Solo la dialettica permette di dare una soluzione del problema.

E in effetti, soggiunge il Weber, la conoscenza

---

[1] L. Weber, *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, Paris, 1903, p. 220.

psicologica è una conoscenza mediata, è una negazione dell'immediatezza della realtà come ci è data dal fisico. Ma da un punto di vista filosofico, che comprende insieme psicologia e fisica come scienze particolari, la realtà fisica è in sèguito affermata di nuovo, ma con tutt'altro significato; essa non è più né la realtà della cosa opposta allo spirito, né della cosa identificata allo spirito; essa diviene la realtà della scienza fisica stessa, esistente come la scienza psicologica e accanto ad essa. Così al di sopra dell'essere e del non essere (fisi e psiche) è affermato il sapere come divenire, come un'espansione del sistema della scienza, come un'estensione del suo dominio per effetto di una spinta interiore, d'una specie d'impulso auto-motore, che non è che la tendenza del sistema ad affermare il suo essere, a perseverare nell'essere [1].

Questo terzo momento, che è quello della riflessione, del giudizio filosofico che giudica il giudizio fisico e quello psicologico, è la concretezza del sapere, è la sintesi *sui generis* del passato e del presente della scienza: l'aggiungersi del nuovo all'antico per effetto d'un divenire, le cui leggi, inerenti alla struttura del sistema, non sono spiegabili che per le ragioni intrinseche del sistema stesso.

Da questo punto di vista, la realtà, lungi dall'essere la negazione del pensiero, è al contrario l'affermazione di sé e per sé del pensiero, è la forma vuota che si dà il contenuto, il quadro astratto che si anima di una vita concreta, cioè a dire è la scienza, nella sua diversità feconda e nella sua unità regolatrice. « Così la scienza cerca il reale e cercando non trova che sé stessa. *Tad twam asi,* è questo che tu

---

1 *Op. cit.*, pp. 306, 307.

sei, questo stesso, la cui ricerca all'infinito è la tua ragione essenziale e la tua ragione generatrice, e il cui possesso, se mai fosse possibile, sarebbe la tua negazione definitiva... Il significato positivo dell'idealismo assoluto si riassumerà nel modo seguente: la ricerca del reale è il reale stesso: il pensiero include e costituisce l'universalità dell'essere; poiché è impossibile che il pensiero si neghi assolutamente, la sua negazione relativa nella ricerca orientata verso l'esteriorità e l'oggettività, non è che uno strumento di varietà e di progresso; ed essa si concilia presto o tardi, a un grado della riflessione superiore a quello in cui ha preso nascimento, con un'affermazione confermante l'unità dell'essere e la sua identità con l'unità del sapere »[1]. Sorpassare la scienza positiva non è dunque negarla, ma, al contrario, affermarla più largamente e darle la consacrazione della riflessione.

Definire il reale col divenire della sua idea e identificarlo con questo divenire stesso, significa, correlativamente, allargare il significato dell'idea, uscire dal ridotto stretto delle determinazioni in cui la racchiude la psicologia. L'idea è sé e il suo altro: come esistenza data, essa è il concetto, il prodotto del pensiero; come esistenza inesaurita, come progresso, essa è l'attività mentale, la funzione indecomponibile, in cui si riassumono tutti i rapporti di soggetto e oggetto. La dualità dell'essere e del divenire, del passato e del futuro in ogni progresso, è interiore all'idea, allo stesso modo che la distinzione tra l'idea e l'oggetto non è che un momento dell'idea in quanto riflessione. Questa distinzione dell'idea e dell'oggetto non è dunque mai assoluta: essa non esprime se

---

[1] *Op. cit.*, pp. 327, 328.

non il momento dialettico del sapere in quanto si converte in fatto, in saputo, e l'unità loro è il formarsi della nuova sintesi, del nuovo sapere. In ciò sta l'eternità del progresso della scienza.

Così l'idealismo assoluto trasforma il concetto statico di verità in un concetto dinamico e fluente. «La verità definita dall'oggetto è la verità messa nell'oggetto, cioè a dire la realtà dell'oggetto in sé, cioè a dire, insomma, la negazione del principio che ingenera l'idea stessa di verità, il quale infatti pone nello stesso tempo l'idea dell'errore, e, affermando la libertà del giudizio, proclama perciò stesso ciò che vi è di più profondo nell'idea di verità: la ricerca, la lotta, lo forzo»[1].

Questa, nelle sue linee solide e semplici, è la filosofia del Weber. Da essa io dissento molto nei particolari (p. es. là dove considera la realtà del fisico come immediata, e come mediata quella dello psicologo, mentre è vero precisamente l'opposto, il che porta delle conseguenze di non lieve momento); ma non è qui il posto di discutere questi punti. La critica del movimento filosofico di oggi non deve toccare ciò che è ancora di attualità palpitante, e che forma oggetto dei nostri sforzi e delle nostre ricerche, ma solo ciò che è già sorpassato, per enucleare così il nuovo che si forma. E il problema della scienza, così com'è guardato dal Weber, è all'altezza del pensiero moderno, e rappresenta una esigenza che trascende i limiti del kantismo e dell'hegelismo.

---

[1] *Op. cit.*, p. 340.

IV

SCIENZA E METAFISICA

1. La filosofia della contingenza. — Abbiamo visto in che modo la filosofia neo-hegeliana pone il problema della scienza. Col Weber, ogni residuo di trascendenza nella concezione dell'oggetto, della natura, si risolve, e la scienza stessa diviene la realtà concreta, in quanto è pensiero puro che include quell'oggettività che sembrava starle di fronte irriducibile.

Ma già prima, e per altra via, il problema della scienza diveniva oggetto di studio di una schiera di pensatori assai più strettamente legati allo spiritualismo francese, e riceveva perciò una soluzione molto diversa. Come abbiamo notato, lo spiritualismo del Ravaisson, ispirandosi a Leibniz, aveva posto un doppio ordine di cause, efficienti e finali, cercando così di conciliare le esigenze della scienza e della metafisica. Ma il momento della spontaneità creatrice, della teleologia vivente dello spirito, mal si componeva col meccanismo scientifico, e non poteva essere il semplice rovescio di quella medaglia; quindi già il Ravaisson aveva insensibilmente rotto l'instabile equilibrio, accentuando il significato e il valore di quella spontaneità.

I pensatori che ora consideriamo ne hanno integrato l'opera con una critica negativa, intenta a dissolvere quella concezione meccanicistica del mondo, che restava attenuata ma non vinta nell'opera del Ravaisson; e finalmente, sul risultato della critica, è sorto un nuovo spiritualismo che, libero dagli impedimenti della scienza, ha svolto, in uno slancio più potente, il motivo della spontaneità dello spirito. Ma noi vedremo che in questo indirizzo si è perpetuato l'errore iniziale dello spiritualismo dualistico, e che il problema della scienza, non veramente risoluto in una metafisica del conoscere, è stato soltanto esasperato, nella rinnovata metafisica dell'essere.

Capo della nuova scuola è Emilio Boutroux. Il tema principale della sua opera è stato la critica del meccanismo scientifico. Già il Ravaisson aveva mostrato che le forme del reale si dispongono in una gerarchia ordinata secondo il principio delle cause finali, dalla materia bruta, all'organismo, fino allo spirito umano. Questa gerarchia sfugge alla concezione meccanica, che risolve le varie forme nelle loro condizioni elementari, e non riesce a concepirne perciò il progresso, ma si esplica solo nel regresso causale, riducendo ciò che è superiore a ciò che è inferiore: l'organismo al chimismo, il mondo fisico allo schema meccanico. Posto così il problema, il Boutroux si è chiesto: in questa riduzione, in questo regresso, non avviene una dispersione? Nel risolvere l'organismo nel chimismo non si perde ciò che costituisce il carattere nuovo ed originale della vita organica rispetto alle combinazioni chimiche? L'apparenza che nulla si disperda deriva da ciò che noi, in questo procedimento, ci poniamo già dal punto di vista più alto, e, senza volerlo, dimentichiamo ciò che ne costituisce l'originalità. Così nell'indagare

la vita degli organismi, noi presupponiamo già quel che costituisce veramente la vita, sì che ci pare possibile di risolvere l'organismo negli elementi chimici. Ma invertiamo il punto di vista, e l'illusione non sarà più possibile. Moviamo cioè dal più basso, dalle forme inferiori della realtà o del sapere: possiamo con quegli elementi ricomporre gli stadi più alti? La risposta negativa a questo problema è la filosofia della contingenza.

Il Boutroux mostra che la forma più bassa e generale della necessità è la necessità logica: *A* è *A*. Ma questa forma così generale presenta un grado minimo di oggettività. Essa non regge che la superficie delle cose e non ne determina la natura [1]. In effetti, già nel campo stesso della logica, ogni forma che abbia un grado di oggettività maggiore, come il concetto, il sillogismo, implica alcunché di nuovo di fronte al semplice giudizio d'indentità: per esempio, il multiplo contenuto nell'uno, la relazione dell'implicito all'esplicito, ecc. Al disopra della logica, c'è la matematica, la quale non è una semplice promozione della intelligibilità logica, ma implica un principio sintetico nuovo, il ricorso all'intuizione. Le matematiche creano dei rapporti di composizione; esse diversificano l'identico col sussidio dell'intuizione. Il passaggio dalla matematica alla meccanica, e poi da questa alla fisica, alla biologia, non avviene neppur esso senza salti: la causa è qualcosa di più e di nuovo rispetto alla funzione, la reciprocità organica rispetto alla causa. Breve: si vuol ragionare a priori? non si possono trarre le forme superiori dalle inferiori per via di analisi, perché esse contegono degli elementi irriducibili

---

[1] E. Boutroux, *De l'idée de la loi naturelle*, Paris, 1895, p. 19.

a quelle. Le prime non trovano nelle seconde che la loro materia, e non ciò che fa il loro essere. Il legame delle une in rapporto alle altre apparisce come radicalmente sintetico [1].

Fin qui la tesi è evidente: dal meno non si può cavare il più, dal vuoto il pieno. Ma se da questa premessa così ovvia si può trarre qualche conclusione negativa contro il materialismo o, in genere, contro il dommatismo scientifico, come mai si può pretendere di spiegare positivamente alcunché? In effetti la contingenza delle forme più alte del reale rispetto alle più basse non è che un mistero di più che si accresce ai misteri della scienza, e non dà mezzo, per sé presa, di risolvere nessun mistero.

Però il Boutroux non si ferma a constatare questa contingenza, ma ne dà una spiegazione che tradisce tutta l'insufficienza della sua dottrina. Egli cioè crede che l'opera dello spirito si limiti a porre degli schemi generali a priori e analitici, come quelli della logica, per conquistare una realtà in sé, già fatta fuori dei pensiero. Di qui il suo empirismo. Se il principio della necessità logica a priori è quello analitico d'identità, il fondamento della matematica è già fuori dello spirito, o meglio «rappresenta l'opera dello spirito che, sollecitato dalle cose, crea un insieme di simboli per sottomettere le cose alla necessità, e così renderle assimilabili» [2]. Ma Kant non aveva parlato di princìpi sintetici a priori? Il Boutroux invece nega tali princìpi: per lui ciò che è a priori è meramente analitico e non fonda nessuna realtà; anzi, per giunta, egli fraintende Kant, credendo che l'apriori sintetico kantiano sia un

[1] E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, 1905[6] (la 1a è del 1874), p. 133.

[2] *Idée de la loi*, ecc., p. 30.

« prima » e « fuori » dell'esperienza [1]. Se avesse compreso Kant, non ci avrebbe dato la necessità logica come la forma infima della realtà, ed avrebbe inteso in pari tempo che quello schematismo vuoto delle leggi d'identità e di contradizione in cui egli compendia tutto l'apriori del pensiero è invece la negazione del pensiero. Dommaticamente egli fa cadere tutta la realtà fuori del pensiero, e non s'accorge che fa in pari tempo cadere tutto il pensiero fuori di sé stesso.

Quindi egli non giunge al problema della critica della scienza: se il pensiero non può fondare la realtà, e se questa è una « cosa in sé », la scienza si riduce a un semplice compromesso tra lo spirito e un inconoscibile: compromesso assurdo, perché non sono noti i due termini. Le leggi scientifiche, dice il Boutroux, risultano dalla collaborazione dello spirito e delle cose; esse sono il prodotto dell'attività dello spirito che si applica a una materia estranea; e rappresentano lo sforzo che lo spirito fa per stabilire una coincidenza tra le cose e sé stesso [2]. Ma che coincidenza è mai questa, dove non è noto ciò con cui il pensiero deve coincidere? Egli giustamente dice che non si possono risolvere le forme più alte del reale in quelle più basse; ma poi risolve in quelle più basse... proprio il pensiero, quel pensiero cioè che, solo, può farci intendere il progresso dal basso in alto. Per conseguenza, il progresso si annebbia nel vuoto della contingenza, e tutte le forme del reale divengono delle cose in sé, che il pensiero non può far altro che adombrare nei suoi concetti, cercando invano di adeguarvisi.

---

[1] *De la contingence*, ecc., p. 133.
[2] *De l'idée*, ecc. p. 39.

Qui sta il fondo di empirismo dommatico della sua dottrina: ma tuttavia questa contiene ancora un motivo idealistico. Pur nella forma nebbiosa della contingenza, la realtà è per il Boutroux un progresso. Ma è un progresso a cui manca veramente l'anima, il pensiero, che egli ha già meccanizzato in uno degli stadi del reale. Perciò il progresso della realtà non può essere veramente tale per una concezione umana del mondo, ma implica una trascendenza, una divinità fuori del mondo, che risolva la discontinuità in una più potente continuità; sì che ad essa s'indirizzi il reale, per una finalità che noi non possiamo comprendere. Il momento positivo della critica del Boutroux non può essere quindi se non lo spiritualismo del Ravaisson.

Il Boutroux, come abbiamo visto, crede di criticare la scienza e critica invece un fantoccio di logica formale, quasi che la potenza logica del pensiero si esaurisca nel principio d'identità, *A* è *A*; ma per converso instaura un dommatismo peggiore di quello scientifico (perché filosofico) col considerare tutta la realtà come un a posteriori dell'esperienza. Questo concetto si ritrova in Milhaud, che combatte anche lui coi mulini a vento della logica formale, mentre crede di smontare la posizione del pensiero scientifico. Anche per lui tutta l'efficienza a priori del pensiero si limita al principio *A* è *A*. Quindi l'analisi di qualunque proposizione, anche la più assurda, gli rivela che mai quel principio basta da solo a fondare nessuna verità oggettiva [1]. Di pieno accordo! Ma la filosofia già da tempo immemorabile

---

[1] G. Milhaud, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, Paris, 1898², pp. 25, 35, 36.

ha abbandonato l'idea di voler fondare la certezza sul principio che A è A; essa ha trovato il criterio dell'evidenza con Cartesio, della ragion sufficiente con Leibniz, dell'appercezione con Kant, della dialettica con Hegel; in altri termini non se n'è stata alla semplice negazione. Invece che fa il Milhaud? Nega l'oggettività del principio logico d'identità e contradizione, e se ne sta alla negazione pura e semplice. Quindi, se la certezza logica non esiste, navighiamo in pieno empirismo (anzi peggio, perché anche l'empirismo ha il suo criterio nell'associazione delle rappresentazioni): quindi ancora, il rigore logico della scienza non è che un arbitrio soggettivo, una semplice definizione, una semplice ipotesi, e via discorrendo. Questo si chiama battagliare coi mulini a vento!

Ma il Milhaud non s'è fermato a questo punto, dove si fermeranno tanti altri dopo di lui. Dalla sua critica negativa gli risulta che la certezza logica non può includere in sé i fatti dell'esperienza, nessuno dei quali vi si attaglia esattamente. E allora che n'è della scienza, la quale cerca dovunque di determinare con rigore logico le sue proposizioni? È chiaro che, posto così il problema, la scienza non può essere una copia delle cose, perché se volesse copiar le cose dovrebbe rinunziare alla certezza. Di qui, come abbiamo già osservato nel Mach, si svolge un motivo idealistico, che considera l'opera dello scienziato non più come copia d'una certezza logica esistente nelle cose (un vero assurdo!), ma come una creazione di certezza e di verità. Il presupposto dommatico, che al di là del procedimento scientifico vi siano delle cose già bell'e fatte, fa sì che quella creazione di certezza sia intesa come alcunché di arbitrario, e l'idealità del pensiero come una falsi-

ficazione utile del reale. Ma già questa coscienza dell'idealità è un gran passo. Così per esempio, il Milhaud dice che l'intelligenza dello scienziato interviene non solo nel dare un orientamento alla ricerca, nel fissarne l'idea direttrice, ma ancora nel determinare il coefficiente di certezza della costruzione logica del pensiero; insomma nel creare la verità scientifica. Qui c'è un principio d'idealismo; ma il soggettivismo astratto, il modo puramente empirico e falso con cui viene intesa l'efficienza del soggetto, tolgono che si possa considerare questo spunto d'idealismo come altra cosa che un semplice presentimento d'una verità più profonda.

Resta per il Milhaud, al di là del procedimento scientifico, che pur non è copia di realtà, una realtà in sé bell'e fatta: quanto al rapporto tra speculazione pura e realtà, egli dice, non bisogna chiedersi che la prima penetri direttamente la seconda, ma contentarsi di porre tra loro un parallelismo, una specie di corrispondenza [1].

Che vale allora più quell'intervento attivo dello spirito? Se si suppone una realtà bell'e fatta al di là, quell'intervento non può essere che un arbitrio, una falsificazione. Ed ecco che si cade così nella negazione della scienza, mentre invece la scienza s'invera solo se quel fattore intravvisto dal Milhaud si svolge fino all'estremo, senza fermarsi a metà, senza lasciare un « al di là » del procedimento del pensiero.

Quelli che gridano allo scandalo per gli assalti fatti contro la verità della scienza da questi moderni critici, e si traggono indietro inorriditi, cerchino di comprendere che non bisogna ritirare i ponti, ma

---

1 G. Milhaud, *Le rationel*, Paris, 1898, p. 106.

al contrario spingersi molto più lontano. L'apparenza paradossale delle critiche sta in ciò che esse sono soltanto delle mezze verità; bisogna portarle molto più innanzi (e con un procedimento ben diverso) per ottenere la verità intera. Se Kant avesse gridato allo scandalo innanzi alla critica di Hume, sarebbe rimasto chiuso nel dommatismo e non avrebbe fondato la sua critica; e in tanto l'ha fondata, in quanto è passato dalla negazione di Hume ad una negazione assai più profonda. Solo da questa è potuta sorgere quella potente affermazione della scienza, che è la *Critica della ragion pura,* mentre la negazione di Hume, rimasta a mezza strada, non aveva potuto darci che lo scetticismo.

2. La critica della scienza. — Dalla filosofia del Boutroux a quella del Milhaud abbiamo veduto accentuarsi il carattere empiristico della dottrina della scienza; questo poi diviene predominante in altre teorie, che, non più sorrette da un fondamento spiritualistico, si fermano senz'altro alla negazione della certezza del sapere. La critica qui non ha più un significato idealistico, non mira cioè a combattere le usurpazioni del naturalismo a danno della vita spirituale, ma vuol mostrare soltanto che la conoscenza si aggira nel campo del probabile, che ogni criterio di certezza è un arbitrio dissimulato, e, in ultima analisi, che le scienze sono « lingue ben fatte » come diceva Condillac. È il vecchio motivo del vecchio empirismo e sensismo francese, rammodernato e reso seducente da una certa aria di paradosso di cui alcuni scienziati conoscono l'arte. La sua importanza nella filosofia contemporanea è però innegabile, perché ha giovato a scuotere le

menti dai sonni dommatici, sia della scienza pura e semplice, sia di quel kantismo che ha fatto della critica una nuova scolastica, ed ha consacrato, con nomi kantiani, il più completo dommatismo.

Quanto al suo significato filosofico intrinseco, la nuova critica delle scienze rappresenta uno stadio da lunga sorpassato dal pensiero. Essa è una semplice metodologia elevata al grado di una concezione filosofica: ciò che le consta è solo ciò che si svolge alla superficie del pensiero, dove ogni motivo interiore di sviluppo, ogni atto di spontaneità creatrice della mente che trasforma in una realtà nuova una realtà già fatta in un pensiero sorpassato, non è più in vista, e tutto si riduce ad un arbitrio comodo, ognora equivalente rispetto ad una realtà in sé, fatta *ab aeterno*. Incapace di colpire l'attività stessa del pensiero scientifico, in cui coincidono soggetto e oggetto, essa lascia che ambedue procedano ognuno per conto proprio, pretendendo poi che s'accordino in qualche modo, per chi sa quale ragione inesplicabile. Quindi la sua idea preferita, che ne tradisce tutta l'insufficienza, è quella della «riuscita del concetto»: se il pensiero non è che l'interprete di sé stesso e dei suoi simboli, ogni atto del pensiero che abbia un valore anche per la realtà è un atto riuscito, indovinato. Quasi che ciò fosse una spiegazione e non un riconoscimento d'ignoranza! Questa è quella vantata critica della scienza che tanto ha illuso noi tutti, sembrandoci la parola più profonda detta finora in filosofia!

Ma prima di dare qualche cenno dei rappresentanti più puri di questo indirizzo, dobbiamo parlare di qualche scrittore che è ancora sulla via del Boutroux e del Milhaud, ma con la stessa tendenza verso l'empirismo.

Uno di questi è l'Hannequin. In un saggio sull'ipotesi degli atomi, egli sostiene che l'atomismo fisico non è imposto alla scienza dalla realtà, ma dal nostro metodo e dalla natura stessa della nostra conoscenza; si avrebbe torto di credere che esso implica necessariamente la discontinuità reale della materia, mentre implica invece che noi rendiamo la materia discontinua, per comprenderla nel pensiero. In una parola, l'atomismo ha la sua origine dall'uso universale del numero che segna con la sua impronta tutto ciò che tocca [1].

Questa è una mezza verità, che appunto perché tale, dà luogo a due misteri. La scienza, nel suo dommatismo, pone un mistero solo, l'atomo. Qui invece, un mistero è la realtà in sé, che non è un insieme di atomi ma qualche altra cosa; e un altro mistero è che l'atomo, concetto costruito secondo le pure esigenze del pensiero, abbia un valore e un campo di applicazione in quella realtà che non è formata di atomi. Queste transazioni equivoche non fanno che attenuare i problemi: esse compongono in un tutto ben coordinato la superficie, e intanto nascondono gli abissi. Ma l'Hannequin intuisce la difficoltà e cerca di mostrare che il reale in sé, pur non constando di atomi, esige tuttavia l'atomismo, il quale così diviene un *phaenomenon bene fundatum*. Più acuto degli altri critici, egli non si ferma dunque alla constatazione del « compromesso », ma comprende che, perché si possa parlare di compromesso, è necessario che non solo il pensiero ma anche la realtà vi si adatti, e, una volta su questa via, finisce con l'orientarsi verso la filosofia

---

[1] A. HANNEQUIN, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes*, Paris, 1899², p. 26.

leibniziana, considerando il reale come costituito da monadi [1]. Soluzione senza dubbio insufficiente, ma che tuttavia dimostra com'egli abbia veduto, al di là del facile empirismo, il problema metafisico da risolvere.

Un empirista è il Payot, che giunge alla critica della scienza attraverso una dottrina della credenza. Egli sostiene che la realtà non sia per noi che l'insieme delle nostre sensazioni tattili, uditive, visive, ecc., tramate sopra un fondo resistente di sensazioni muscolari, che conferiscono oggettività alle conoscenze [2]. La concezione biraniana dello sforzo, su cui lo spiritualismo voleva fondare la realtà del mondo esterno, fuori della coscienza, rivela qui un tema fondamentale della coscienza, e diviene la prova dell'impossibilità in cui ci troviamo di liberarci dal nostro mondo soggettivo e di conquistare una realtà in sé. Di qui lo scetticismo teorico, integrato da una filosofia della credenza, che ci mostra come quel mondo soggettivo è sufficiente ai fini della nostra condotta, scientifica o pratica che sia.

Il Payot crede così d'esser giunto alle conclusioni della *Critica della ragion pura*! Lo sforzo muscolare è per lui una forma, un apriori: una pura sensazione isolata non esiste, come non esiste l'atomo della meccanica; ma esiste solo nella percezione, che consta delle sensazioni stesse proiettate sopra una trama di dati muscolari. E, poiché da una parte le sensazioni non possono rivelarci nulla della realtà in sé, e d'altra parte i nostri muscoli non hanno che una funzione offensiva e difensiva, ne segue

---

[1] *Op. cit.*, p. 381.

[2] J. Payot, *La croyance*, Paris, 1896, p. 32.

che percepire non significa affatto conoscere, ma soltanto organizzare un mondo di apparenze e sottoporlo alla nostra dominazione [1]. La conoscenza volgare, non altrimenti da quella scientifica, è un impoverimento della realtà sensibile: un fissarne l'aspetto praticamente più importante; e il suo scopo non è quindi il vero, ma l'utile.

Ma la realtà in sé è poi così docile da farsi dominare in effigie? qui sta lo scoglio di questo prammatismo e di tutti gli altri che oggi fioriscono: credono di potersi muovere unicamente nel campo del mero soggetto e disciplinare a piacere un'incognita sempre presente: la realtà in sé; e non vedono che così presuppongono già una metafisica, e delle più false e barocche che si possano immaginare.

Ma il movimento empirio-critico francese ha i suoi punti culminanti nell'opera di alcuni fisici molto noti, come il Poincaré e il Duhem, i quali hanno compiuto delle larghe indagini sul procedimento della loro scienza, senza per altro elevarsi al di sopra di un intelligente empirismo.

Per il Poincaré il fatto scientifico non è che il fatto bruto dell'esperienza comune, tradotto in un linguaggio comodo [2]. Nel tessuto delle relazioni fra i fatti empirici, la scienza sceglie quelle che tornano più utili allo scopo della ricerca; e tale scelta è una convenzione, un arbitrio pratico dello scienziato. Si tratta delle concezioni scientifiche dello spazio e del tempo? Non è la natura che ce le impone, ma siamo noi che le imponiamo alla natura perché le troviamo comode. Qui dunque non si tratta di quella legisla-

---

[1] *Op. cit.*, p. 51.

[2] H. Poincaré, *La valeur de la science*, Paris, 1909, p. 231.

zione di cui parlava Kant; qui noi non esercitiamo la nostra legislazione che su noi stessi, sul simbolo che abbiamo creato e che chiamiamo natura. La natura vera e propria, quella che ci suggerisce quel simbolo, è fuori dei nostri quadri.

Ma, se la scienza non fa che tradurre da un linguaggio in un altro, ciò presuppone che ci sia un elemento invariabile in entrambi; senza un'identità mentale, vana sarebbe ogni pretesa di tradurre. Qual è questo elemento invariabile? Per il Poincaré esso è costituito dalle relazioni tra i fatti bruti, la cui obiettività non viene posta in dubbio, mentre il carattere convenzionale ed arbitrario della scienza si limita alla semplice elaborazione e traduzione di quei rapporti [1].

Di qui si vede che la critica del Poincaré si limita a quella zona ristretta dell'indagine scientifica, in cui è lasciato al prudente arbitrio dello scienziato la scelta della rappresentazione più conveniente di un dato fenomeno; e non investe affatto il problema filosofico della scienza, quello cioè del significato e del valore delle relazioni tra i fatti, siano essi dell'esperienza comune o di quella scientifica. Un tale problema è invece semplicemente presupposto: è presupposto cioè il carattere intelligibile delle relazioni sperimentali, che, esso solo, rende possibile tanto la varietà delle espressioni che la scienza dà dei fenomeni, quanto lo stesso arbitrio della traduzione loro in un altro linguaggio. Per conseguenza il Poincaré non ci dà una dottrina della scienza, ma la presuppone, e quel che ci dà è una semplice metodologia empirica, sopra un fondamento dommatico.

Qual è il carattere delle relazioni? sono esse dei

[1] *Op. cit.*, p. 247.

fatti allo stesso titolo delle sensazioni della vista, dell'udito, ecc.? o sono invece atti del pensiero? Tutto ciò è fuori della ricerca del Poincaré. Ma nondimeno, come già il Mach, col suo fine senso scientifico egli intuisce che il vero criterio di oggettività del sapere va cercato nelle relazioni, e non già nelle qualità mutevoli delle cose, e finisce anche con l'intravvedere che le stesse relazioni presuppongono una identità originaria, senza cui non sarebbero intelligibili [1]. Ma non più di così. Nel complesso egli resta un dommatico. Al di là delle relazioni egli vede ancora una natura delle cose che ci resta inaccessibile, senza intendere che quella natura in sé è per l'appunto il fatto bruto, la cui inconsistenza lo ha già spinto a ricercare nelle relazioni l'oggettività del sapere. Questo perché egli non è giunto al problema filosofico della scienza, ma l'ha presupposto risoluto in uno stadio pre-scientifico, ed ha finito così col cristallizzare nei fatti bruti quelle relazioni, la cui idealità, se mai l'avesse scoperta, avrebbe potuto eliminare, tanto il residuo naturalistico della sua indagine, quanto la superficiale interpretazione da lui data dell'arbitrio con cui la scienza elabora le sue premesse e definisce i suoi rapporti.

Un altro critico, più strettamente orientato verso la dottrina del Mach, è il Duhem. Per lui una teoria fisica non è una spiegazione, ma un sistema di proposizioni matematiche, dedotte da un piccolo numero di principi, che hanno per fine di rappresentare per quanto è possibile semplicemente ed esattamente un insieme di leggi sperimentali. Queste ultime sono a loro volta un'economia del dato sensibile; quindi lo

---

[1] *Op. cit.*, p. 265.

spirito umano, col condensare le leggi sperimentali in teorie, raddoppia l'economia già realizzata nella sostituzione delle leggi ai fatti concreti [1]. Lo scopo di questa economia è quello di un più facile e sicuro possesso delle leggi e dei fatti, una volta aggruppati e sistemati; e da ciò insieme deriva una certa bellezza ed armonia di costruzione, che soddisfa il nostro senso estetico. Nondimento una teoria, se non può pretendere alla verità, perché non è possibile parlar di verità dove non si tratta che di economia pura e semplice, è ben lungi dal mero arbitrio: man mano che si va perfezionando, la teoria fisica assume il carattere di una classificazione naturale dei fatti, e i raggruppamenti che essa stabilisce lasciano allora intravvedere le affinità reali delle cose [2].

Tutto pieno di buon senso, e lontano da ogni velleità paradossale, il Duhem fa delle osservazioni assai spesso giudiziose intorno alla scienza che coltiva; ma dal punto di vista puramente estrinseco e classificatorio da cui si pone, non riesce a veder nessun problema veramente filosofico; egli guarda la scienza dal di fuori, come un edificio bell'e compiuto, e ne descrive i caratteri più appariscenti; ma la mente dell'architetto, come quella che non appare nell'edifizio, è del tutto scomparsa dal suo limitato orizzonte.

Per questa via la dottrina della scienza finisce con l'essere un retroscena dei laboratori, una descrizione degli espedienti usati dai ricercatori. In essa non traspare più nemmeno la psicologia dello scienziato. No, perché non può esservi scienziato che, nell'usare i suoi espedienti o nel porre le sue definizioni, si

---

1 P. Duhem, *La théorie physique*, Paris, 1906, p. 31.
2 *Op. cit.*, p. 43.

creda un collezionatore di astrazioni, che non ricerca la verità, che non lotta per un'idea, ma che ha di mira soltanto ciò che gli torna comodo ai fini del suo esperimento, e mutila e falsifica a quella stregua la realtà che gli è data. Ma se questa è la psicologia dello scienziato moderno — ciò che noi non possiamo qui decidere — vuol dire che essa è molto decaduta dai tempi di un Galileo!

3. La filosofia dell'intuizione: Bergson. — Abbiamo veduto la dottrina della scienza, non più sorretta da un motivo idealistico, isterilirsi nella negazione scettica, qua e là mitigata da qualche affermazione morale. Noi studieremo ora altri pensatori in cui la stessa negazione è spinta all'estremo, ma assume un significato molto diverso, perché è considerata come il mezzo di un'affermazione più potente. Qui la scienza viene svalutata a profitto della filosofia: c'è dunque la coscienza profonda che esista una verità, e che questa sia conseguibile.

Già nel Boutroux avevamo notato questo motivo idealistico, derivato dalla filosofia del Ravaisson. La scuola di cui ora parliamo non fa che riprendere un tale motivo, senza però accettare il compromesso tentato dal Ravaisson, tra scienza e metafisica, tra cause efficienti e cause finali: la filosofia della contingenza lo ha dimostrato impossibile. E nello stesso tempo essa ha scosso l'antica fede nelle cause finali, come erano concepite da Leibniz: se la realtà è creazione del nuovo, dell'imprevedibile, non può adattarsi entro schemi preordinati, come non può adattarsi nelle leggi scientifiche. Né finalismo, né meccanismo, dunque; ma qualcosa che li trascenda entrambi: ecco il nuovo motivo. E il mezzo per svol-

gerlo è l'analisi psicologica, come era intesa nello spiritualismo del Ravaisson, ma portata ad una penetrazione maggiore. Il fondatore dell'intuizionismo francese è Enrico Bergson [1].

Nello svolgimento del pensiero bergsoniano dobbiamo distinguere tre fasi, che possiamo indicare provvisoriamente coi nomi di psicologica, gnoseologica e metafisica. Esse coincidono con la pubblicazione delle tre opere maggiori: l'*Essai sur les données immédiates de la conscience; Matière et mémoire*; e l'*Evolution créatrice*. Queste tre fasi corrispondono allo svolgimento di un solo e medesimo problema, nella mente del Bergson; problema, che per il fatto stesso del suo ampliarsi non entra più nei quadri della psicologia prima, della gnoseologia dopo, e svela infine la sua natura metafisica.

Bergson esordisce, come ho detto, con la psicologia. Come c'intuiamo noi direttamente? tale è la sua prima domanda. Il succedersi delle emozioni, dei pensieri, in genere degli stati d'anima, ha un carattere tutto particolare. Non è un sovrapporsi di fatti a fatti, ma un compenetrarsi di momenti l'uno nell'altro, un comporsi in una serie progressiva e irriversibile, di cui ogni elemento si fonde col precedente ed arricchisce della sua tonalità affatto originale lo stato d'anima con cui si fonde. Questa organizzazione dei fatti di coscienza è opera del tempo, anzi è lo stesso tempo. Esso è la forma che prende la successione dei nostri stati di coscienza, quando il nostro io si lascia vivere, quando si astiene dallo stabilire una separazione tra lo stato presente e gli stati anteriori; quando, ricordando quegli stati, non

---

[1] Le pagine seguenti sul Bergson sono tolte da un mio studio pubblicato nella *Cultura* del 15 febbraio 1912.

li giustappone allo stato attuale, come un punto a un altro punto, ma li organizza con esso, come accade quando ricordiamo, fuse per così dire insieme, le note di una melodia.

L'analisi del nostro io profondo rivela così un'eterogenia qualitativa di momenti, nessuno dei quali ha contorni fissi e recisi, ma ciascuno dei quali sconfina, per così dire, nell'altro, e si potenzia nell'altro: il loro succedersi non è un accrescersi quantitativo, ma un progredire qualitativo.

Se ora ci volgiamo dall'interno all'esterno, e guardiamo il modo come si organizzano i prodotti della coscienza, non più nella loro attualità spirituale, ma come contenuto e materia di conoscenza, lo spettacolo muta completamente. Qui non è più la fusione di stati eterogenei in un tutto originale, ma la sovrapposizione di elementi omogenei, inerti: la fisonomia dell'insieme è data dalla semplice somma delle parti. Gli elementi materiali non si fondono, ma sono per essenza impenetrabili; non si continuano, non si succedono nel tempo, ma coesistono nello spazio: nell'estensione cioè dai contorni geometricamente fissati: la materia è intimamente *lestée de géométrie*. Ed ecco che si fa strada il dualismo: interiorità ed esteriorità, tempo e spazio, psiche e materia.

Bergson acquista via via coscienza della brutta china lungo la quale scivola; ma, poiché egli ha cominciato con l'identificare la realtà con l'immediatezza della vita vissuta, è portato a intensificare il dualismo, ad esasperarlo, non già a risolverlo. Eppure dev'essere risoluto, se la conoscenza dev'essere possibile. Il conoscere non è infatti un risolvere l'altro nell'io, la natura nello spirito? Ora v'è una scienza detta empirica, che tenta una transazione, una mediazione tra i termini del dualismo: essa soli-

difica le forme del divenire qualitativo negli schemi della quantità, il progresso temporale nella coesistenza spaziale: non è essa forse il superamento della pura immediatezza psicologica? non ci dà forse un punto, almeno provvisorio, d'inserzione dello spirito nella natura? In effetti sarebbe così; ma Bergson ha, come ho detto, identificato già la realtà con l'esperienza immediata del soggetto: quindi la transazione deve apparirgli necessariamente come irreale, come una falsificazione dell'esperienza pura. Ma allora come si spiega il passaggio dalla durata all'esteso, dalla realtà vissuta al suo schema solidificato nello spazio? E si badi che un passaggio dev'esservi, perché il fatto del sapere, della scienza, dev'essere spiegato. Ora nell'io profondo non può trovarsi la ragione del passaggio: l'io, lasciato a sé stesso, si lascerebbe eternamente vivere, senza mai passare ad alcunché di diverso da sé: puramente irriflesso, immediato, ripugna ad ogni riflessione e mediazione, e la denuncia come falsa. L'impulso deve provenire da qualcos'altro. Ed ecco che si fa strada, entità non preannunziata da niente, vera intrusa nel dominio dell'io profondo, la volontà, l'azione. Noi dobbiamo costruire una natura nelle forme dello spazio, perché la nostra azione vuole così, perché l'azione non può muoversi che tra i solidi, tra le cose dai contorni ben definiti su cui può far presa. La scienza naturale è così il prender possesso che noi facciamo del reale: il mutilarlo, il frazionarlo, il perderlo come reale, per impadronirci di ciò che di esso ci serve, per dominarlo meglio secondo i bisogni della nostra prassi.

Questo prammatismo scientifico ha però il grave difetto che, mentre spiega tutto, non spiega, poi, nientemeno che sé stesso. Com'è mai possibile che la realtà esteriore, un'x ignota, sia tanto compiacente da

adattarsi ai bisogni della nostra azione; com'è mai possibile, cioè, che l'ordine dei concetti scientifici riesca nella natura, se esso è il prodotto di un puro arbitrio soggettivo? Ed ecco che il Bergson, conscio della difficoltà, comincia a fare delle concessioni: forse, egli dice, vi è una specie di compromesso tra spirito e natura [1]; ma proprio questo si trattava di vedere: come mai la natura si adatta alle leggi dello spirito?

D'altra parte, poi, quando noi consideriamo il mondo esteriore, diciamo che le cose durano, si sviluppano, si muovono: in altri termini, affermiamo che la materia può essere decifrata con lettere psicologiche. È un mero parlar figurato? A rigor di termini, dati i presupposti di Bergson, dovrebb'essere così. Eppure il nostro autore è costretto a dire che non si può, è vero, ammettere che le cose esteriori abbiano una durata; ma solo che dev'esserci in esse qualche inesprimibile ragione in virtù della quale noi non sapremmo considerarle in momenti successivi della nostra durata, senza constatare che esse hanno cambiato [2]. Che è mai quella inesprimibile ragione, se non la confessione implicita dell'impotenza della psicologia del soggetto a risolvere in questo l'oggetto? Breve: senza l'identità di soggetto e oggetto, di spirito e natura, non si può spiegare come l'ordine creato dallo spirito riesca nella natura, come la scienza valga per la realtà. Il preteso prammatismo dissimula dunque un problema metafisico: che cosa è la natura, l'oggetto? *Les données de la conscience* lasciano aperto questo problema; l'opera *Matiére et mémoire* cercherà di risolverlo.

---

[1] E. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, p. 170.

[2] *Ibid.*, p. 173.

In questa seconda fase del suo pensiero, Bergson si pone da un punto di vista diametralmente opposto al primo: là moveva dal soggetto, qui dall'oggetto. Che cosa è la materia, la natura esteriore? Secondo un diffuso pregiudizio, sarebbe un'x misteriosa, fuori di noi, che noi cercheremmo di copiare pazientemente coi nostri concetti. Niente di più falso. La materia è appunto ciò che noi vediamo, tocchiamo, o per meglio dire, percepiamo. Ma allora forse noi per formare il mondo esteriore dobbiamo proiettare fuori di noi la trama delle nostre percezioni? Questa è l'illusione del berkeleysmo. Tale illusione deriva dal fatto del porre dommaticamente il soggetto e dell'introdurre in esso — per un errore che Avenarius chiama introiezione — il mondo esterno. Al contrario, noi nella coscienza non moviamo dall'io, per andare al nostro corpo e poi al mondo esterno, ma ci poniamo fin da principio nel mondo esterno, e via via dalla salda compagine di cui esso consta, distacchiamo a poco a poco il nostro corpo e noi stessi [1]. Qui si vede capovolgimento del berkeleysmo: ed è proprio ciò, che rende il berkeleysmo coerente. La materia è dunque un complesso d'immagini, di fatti mentali. Questa mentalità si esaurisce nell'atto stesso della percezione. *Mens momentanea,* direbbe Leibniz. Qui è il punto d'inserzione dello spirito nella materia: ma è anche l'unico punto. A partire da esso, ambo i termini si distaccano secondo linee divergenti: la materia, tendendo di più in più a non essere che una successione di momenti infinitamente rapidi, che si deducono gli uni dagli altri, e quindi si equivalgono; lo spirito, tendendo invece a condensare le percezioni, a fondere il passato col pre-

[1] E. Bergson, *Matière et mémoire,* Paris, 1896, pp. 36-37.

sente, a concepire la continuità dei propri stati, il loro progresso. Lo spirito è essenzialmente memoria.

Materia e memoria, ecco il nuovo dualismo: dualismo gnoseologico e non metafisico, potrebbe asserire Bergson, perché la materia pare svelata nella sua natura spirituale. Eppure il dualismo metafisico è dissimulato e non risoluto. In effetti, questa materia, ridotta a un complesso d'immagini, che si condensano e si limitano nella percezione cosciente, non è che l'apparenza, il simulacro della mentalità. Essa è invece la cristallizzazione del fatto mentale; mera passività non meno della materia dell'atomismo. È il puro fenomeno come fatto, non il farsi fenomeno. È fatto bruto, insomma, non esperienza; e perciò è veramente materia, non mentalità. Così posto il problema, passare dalla materia alla memoria, dalla natura allo spirito, è impossibile allo stesso modo che per il materialismo corrente. Se Bergson fa il gran passo, e concepisce il soggetto come un potere che, liberandosi dalla materia, si ritrova, libero creatore, nel dinamismo della memoria, questa è una pura reminiscenza del soggettivismo delle *Données de la conscience*; ma, logicamente svolta, la concezione di *Matière et mémoire* dovrebbe finir col negare la metafisica del soggetto, e risolvere quest'ultimo in un mero aggregato d'immagini, come fa il Mach. Invece Bergosn vuol salvar capra e cavoli, l'idealismo del soggetto e l'empirismo dell'oggetto, e finisce così col trovarsi di bel nuovo impigliato nel dualismo metafisico che credeva di aver superato. La materia non perde la sua opacità col semplice fatto che la si costituisce non più come un insieme di atomi, ma come un insieme d'immagini: fatto bruto è l'uno, fatto bruto è l'altro. Concepire spiritualmente la materia significa invece ripudiare la

concezione del « fatto » in qualunque suo significato; conquistare quella dell'« atto »; e cioé includere la materia nel processo dello spirito. Non si tratta di concepirla come un fatto mentale, ma come una creazione mentale. E perciò bisogna muovere non già dall'oggetto, che è un fatto e non un fare, ma dal soggetto, e concepire una fenomenologia dello spirito, che sia insieme il processo creativo della natura, della materia.

Risolutamente, *L'évolution créatrice* affronta questo problema, e lo affronta nei suoi veri termini, senza più spostarlo dalla metafisica alla psicologia. *L'évolution créatrice* è il ritorno al soggettivismo delle *Données*, ma con la gran differenza, che non si tratta più di concepire la dinamica del soggetto psicologico, ma della realtà come soggetto, È un ritorno, insomma, mediato da *Matière et mémoire*, con la nuova esigenza cioè, che la natura dev'essere risoluta nel processo spirituale.

Il nuovo soggetto è la Vita come creazione, come impulso che si afferma e si potenzia svolgendosi nel tempo, creando esseri e forme, mai ripetendosi nelle sue infinite produzioni, ma sempre originale e progressivo. Comprendere la vita non è dato all'intelletto astratto che, solidificandola nei suoi concetti, perde tutto ciò che c'è di vitale nella vita, tutto ciò che è principio di organizzazione nell'organismo. Comprendere la vita significa riviverla: non guardarla dall'alto, ma accompagnarla nel suo corso creativo; non catalogare i prodotti organizzati, ma guardare l'atto dell'organizzarsi. Ciò che caratterizza la vita è l'unità d'impulso, di slancio, che la costituisce; poi, l'unità si fraziona, e la vita si ramifica in mille direzioni diverse; ma l'identità originaria delle varie correnti è sempre identità d'impulso,

non di fine, o di risultato. Parlare di un fine unico della vita, darle uno scopo, è pensare a un modello preesistente, che non ha che a realizzarsi. È dunque in fondo supporre che tutto è dato, che l'avvenire potrebbe leggersi nel presente. Invece, la vita nulla presuppone di dato, ed è assolutamente originale nelle sue produzioni.

Qui si vede come il monadismo leibniziano, infrante le sue barriere interne, è penetrato da una grande corrente psichica, ed è profondamente intaccato dal contingentismo del Boutroux. L'unità vitale è unità di slancio: una volta in moto, l'enorme torrente procede avanti senza letto tracciato, ma tracciandoselo via via che procede.

Ora questo slancio vitale, che nulla presuppone per sussistere, ma che sorge chi sa come e s'ingrandisce, si espande e si fraziona, deve o dovrebbe spiegare tutto lo sviluppo delle forme che la vita assume, fino alla riflessione del pensiero, in cui la vita si ripiega e si rifà; fino alla materia, dove la vita si solidifica e si esteriorizza. Il piano del Bergson è grandioso, in quanto vuole spiegare a un tempo lo svolgersi della vita e del pensiero intuitivo che la contempla; il farsi della materia, e dell'intelletto che la chiude nei suoi schemi e le si adegua. Qui il prammatismo scientifico di Bergson troverebbe la sua giustificazione vera e propria, con la svelata identità di pensiero e pensato, d'intelletto e materia. Eppure, proprio qui tutta la concezione bergsoniana precipita e rivela la sua insufficienza radicale. Lo slancio vitale, creatore delle forme e degli esseri, è poi assolutamente creatore? Bergson si sforza di mostrare come la vita, progredendo, si ramifica. Ma perché si ramifica? È essa origine unica del suo scindersi? Pensate a un tor-

rente, a un fiume: perché si biforca a un certo punto del suo corso? Perché incontra un ostacolo. Così è del concetto bergsoniano della vita. La vita non è ragione sufficiente del suo fare; ha bisogno dell'ostacolo, del μὴ ὄν, che le si oppone e ne diversifica il corso. Questo, perché la vita non è riflessa in sé, produttrice e mediatrice dei suoi momenti, ma è svolgimento unilineare, immediato, irriflesso, che ha bisogno di un ostacolo per riflettersi; non è insomma coscienza: è natura.

Ciò risulta più chiaro dal modo come Bergson cerca di spiegare la genesi della materia. Questa è un'interruzione della corrente vitale, una negazione che s'inserisce nella continuità dello svolgimento, una solidificazione della vita [1]. Ma com'è spiegabile questo arresto nella corrente vitale, questa caduta? La vita, come la concepisce il Bergson, dovrebbe progredire eternamente, lasciata, per così dire, a sé stessa: se si ripiega e si rifrange, è perché un ostacolo le si frappone. Dunque la vita che nel suo movimento dovrebbe creare la materia, presuppone essa stessa l'ostacolo, la materia. Ecco l'enorme circolo vizioso in cui si aggira la metafisica bergsoniana [2]. Il perché di questo circolo l'abbiamo già accennato. È perché la vita è natura, non coscienza, non riflessione, non dialettica. Insomma, per mancanza del circolo vero, che è quello del pensiero, Bergson è costretto a percorrerne uno falso. Cercate di pensare lo slancio vitale: com'è concepibile uno slancio che non si parta dalla terra ferma? Pensate alla corrente, al fiume: non ha bisogno di un mezzo, at-

---

[1] E. BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris, 1907[3], p. 269.

[2] Questo circolo vizioso è stato già notato dall'ALIOTTA, nel suo libro: *La reazione idealistica contro la scienza*, Palermo, 1912.

traverso cui fluire? Nella concezione bergsoniana della vita, v'è, sì, il grande sforzo di risolvere questo dato, ma lo sforzo fallisce, per l'insufficienza stessa del concetto.

Ma v'è di più. Perché la vita, rifrangendosi un certo momento contro un ostacolo, diviene coscienza [1]; rifrangendosi un altro momento, diviene materia? La vita come tale non contiene le ragioni delle diversificazioni del proprio corso: queste dovranno dipendere allora dalla natura dell'ostacolo. Ed ecco che la mera passività, il puro μὴ ὄν deve arricchirsi di varie determinazioni per spiegare i vari effetti: la materia che Bergson ha perseguitato senza mai smaterializzare, si vendica finalmente del sistema, trascinandolo inconsapevolmente verso il naturalismo.

Io non starò qui a trarre altre conseguenze; ma voglio piuttosto fare un accenno a quello che a me sembra il vizio fondamentale della filosofia bergsoniana e che determina inevitabilmente la rovina del sistema. Bergson inizia e chiude la sua opera, celebrando la vita immediata, l'intuizione. Ora l'intuizione presuppone il suo oggetto, e non lo crea; quindi il pensiero è, per Bergson, il semplice vedere, come nella metafisica dell'essere, non l'assoluto fare, come nella metafisica del conoscere. Esso accompagna la creazione, ma non crea; vede lo svolgersi della vita, e non è esso stesso la vita; insomma presuppone tutto il suo oggetto, come in ogni forma di dommatismo. Quindi la sua immediatezza e irriflessione, lungi dall'essere un segno di superiorità, è invece il segno della sua stessa inferiorità. Ed avviene così che tutte le forme della riflessione, della

---

[1] *Op. cit.*, p. 156.

distinzione, o in generale della scienza, restino fuori della realtà in cui il Bergson è chiuso, o meglio, al di sopra di essa; perciò invano egli cerca di rompere la trama dei concetti; egli non risolve e non può risolvere il problema della scienza; ma, per servirmi d'una sua espressione, lo esàspera. Il problema della scienza non si risolve quando si vuol restare al di qua della scienza, in una sfera beata dell'intuizione, come pretende questo Rousseau della gnoseologia (che è geniale, del resto, anche lui); ma quando si attraversa il dominio della scienza superandone il dommatismo. In questo modo la scienza s'invera: in quel modo la scienza si annulla.

Invano si cerca al di qua della scienza, del sapere, una realtà ricca, complessa, armonica, sufficiente a sé stessa; questo abbellimento è lavoro di fantasia. Il nuovo Rousseau non vede lo stato di natura, ma lo immagina attraverso lo stato di civiltà in cui vive.

4. I BERGSONIANI. — Al séguito di lui abbiamo la filosofia dei primitivi, degli uomini di natura. Uno di questi è il Le Roy, secondo il quale il piano del filosofo va tracciato così: liberarsi dal tempo, dal numero e dallo spazio; rompere i quadri morti di un linguaggio brutale; elevarsi al disopra del discorso per definirlo e giudicarlo; ritrovare le fonti vive del meccanismo logico nella profondità della vita spirituale [1]. La filosofia in tal modo definita non è che un ritorno riflesso e cosciente ai dati dell'intuizione. Per intendere la verità della filosofia

---

[1] LE ROY, *Science et philosophie* (*Revue de métaphysique et de morale*, 1899), p, 719.

bergsoniana bisogna, egli dice, abbandonare il pensiero chiaro, per il pensiero vissuto: ma come si accorda il vissuto col riflesso? La verità è che il Le Roy è un uomo d'ingenuità primitiva: tutto intento a spogliarsi delle falsità della vita civile del pensiero, egli si spoglia anche delle sue cognizioni di storia della filosofia, e non si accorge affatto che va a cadere nelle braccia di Condillac e di Stuart Mill. Che cosa è per lui la materia? Una possibilità d'immagini concatenate l'una all'altra in un ordine inevitabile, una fonte di discorso individuale e sociale [1]. Questo è Stuart Mill autentico. Ma tanto il Le Roy quanto il suo maestro, con tutta la loro celebrazione della vita spirituale, non son buoni a superare il vecchio dualismo aristotelico di potenza ed atto. Ancora: come mai lo spazio si attaglia alla sensazione? « La sua attitudine ad applicarsi al dato viene da ciò che esso è in sé stesso una immagine residuale di quest'ultimo » [2]. Siamo ancora con Stuart Mill. Che cosa è la scienza? Una falsificazione della verità data, in vista del d i s c o r s o e della vita sociale. Qui siamo con Condillac; e via discorrendo.

Ma l'uomo primitivo non si accorge di questi regressi vertiginosi, che lo portano non alla vita primitiva da lui vagheggiata, ma a quella dell'incultura, della ripetizione di vecchi temi da lungo abbandonati. Egli in fondo è, come ho detto, un ingenuo, e se col pensiero non sa elevarsi alle altezze della speculazione, nel suo intimo, poi, vive quella vita spirituale che Bergson gli ha fatto intravvedere. Il Le Roy è un entusiasta, e la sua stessa critica della scienza finisce con l'essere una glorificazione della

---

[1] *Op. cit.*, (1900), pp. 58, 66.
[2] *Ibid.* (1899), p. 406.

scienza in tono sbagliato. Questo può sembrare strano a chi non ha posto mente alla radicale trasformazione che nel Le Roy ha subìto il termine pratica, azione, in séguito all'assimilazione di elementi della filosofia blondelliana: non è più la pratica nel senso del Mach e del Duhem, ma il misticismo della pratica.

Le critiche del Le Roy (e in generale anche degli altri) contro la scienza, in realtà concernevano più una concezione vieta della logica della scienza che la scienza stessa. Partivano dal preconcetto che la scienza, per esser vera, dovesse essere una copia della realtà già data; e intanto, poiché notavano l'intervento sempre più attivo e spontaneo dello spirito nel creare la verità scientifica, si credevano in diritto di screditare la scienza, mentre in realtà screditavano una vecchia logica sorpassata. E lo svolgimento stesso di questo anti-intellettualismo ha finito col portare ad una sopravvalutazione della pratica, dell'azione, per cui il Le Roy è giunto, come ho detto, ad una glorificazione della scienza, in tono sbagliato. Noi ritroveremo più innanzi, parlando della filosofia della religione, il misticismo del Le Roy.

Concludendo, dal contingentismo all'empirismo critico, noi abbiamo veduto decadere la dottrina della scienza in un nominalismo incolore, mentre dalla parte opposta, i motivi idealistici della filosofia del Ravaisson e del Boutroux si sono riconcentrati nel Bergson. Questi riassume nella sua personalità un indirizzo secolare del pensiero francese, e porta lo spiritualismo dualistico alla maggiore perfezione che gli era consentita. Ma la critica della filosofia bergsoniana ci ha convinti che una concezione idealistica della materia e della vita non ci può esser data

da una metafisica dell'essere, come, contro tutte le apparenze, è quella del Bergson, non altrimenti che quella del Ravaisson. Essa ci vale quindi come un'istanza negativa per una metafisica del conoscere, per cui la materia e la vita per sé prese non sono cose in sé da vivificare con una corrente di vita psicologica, ma momenti astratti del sapere, che è riflessione autocosciente del pensiero.

Sulle orme del Bergson molte indagini psicologiche sono state fatte, e spesso con grande acume. Citerò qui il Rémacle, che fonda la psicologia sul principio che per conoscersi bisogna farsi. Non v'è atto di riflessione, per povero che sia, che non abbia questo carattere di una creazione di noi per noi [1]. Quindi, non essendo ogni psicologia altro che un tentativo per realizzare l'anima, ne segue che l'anima non è l'oggetto, ma la causa finale della psicologia. Siccome l'anima è un farsi, un divenire, sintesi di essere e di non essere, ogni psicologia attuale deve intendersi come la coscienza dello stadio a cui questa evoluzione è presentemente arrivata, grazie all'atto stesso col quale essa prende coscienza di sé, e grazie allo sforzo mentale che la costruzione di questa psicologia richiese. Lungo questa via — che è un bergsonismo con spunti kantiani — il Rémacle conclude per un primato della ragion pratica, non già nel senso che vi sia una ragione teoretica e una ragion pratica, ma nel senso che la ragione è, per sua essenza, pratica, morale. E verso il volontarismo morale propende ancora il Rauh, sulle orme del Boutroux.

Ciò che rende interessanti questi tentativi come

---

[1] Rémacle, *La valeur positive de la psychologie* (*Revue de métaph. et de mor.*, 1894), p. 154.

anche le indagini del Bergson da cui derivano, è un orientamento verso una concezione attivistica dello spirito, che ripudia il fatto, la sostanza, e vuol colpire la realtà come atto, progresso. Di qui le belle, e talvolta anzi magnifiche affermazioni della spontaneità creatrice e della realtà vivente dello spirito, che si trovano in questi scritti (specialmente in quelli del Bergson), tutti pieni di vita e penetrati da un senso di concretezza, di realtà: ciò che ha fatto parlare il Le Roy di un nuovo positivismo, assai più vero dell'antico, che non si muove negli schemi vuoti dei fatti, ma ne ricerca il processo genetico, creatore. Tuttavia per i suoi stessi presupposti, questa filosofia non riesce a risolvere i fatti del naturalismo e a concepire pienamente quella realtà che essa possiede, piuttosto per un certo intuito sicuro, per una rivelazione immediata, che per una vera conquista; e che perciò non riesce a giustificare come l'unica e vera realtà.

V

POSITIVISMO E PLATONISMO

1. Le scienze sociali — Nel rinnovamento della cultura francese, avvenuto per opera dei maestri di cui abbiamo parlato, il vecchio positivismo di Comte e di Littré è stato completamente assorbito ed eliminato, senza lasciar traccia, fuori che nelle innocue elucubrazioni cosmogoniche di venditori di scienza all'ingrosso, di cui non vale la pena di occuparsi. Lo schema comtiano delle scienze — il cavallo di battaglia del positivismo — è stato rielaborato e svolto in modo affatto diverso dal così detto nuovo spiritualismo, e il Boutroux, poi, con mente più speculativa, ne ha tratto le ultime conseguenze. Quanto alla concezione religiosa del Comte, essa non è apparsa ai francesi che come una stravaganza; e in effetti non è altro che la deificazione finale che il naturalismo fa di sé stesso, per contraffare quell'intimità spirituale che non entra nei suoi schemi.

Invece la tradizione positivistica si è conservata assai meglio nelle scienze sociali. Qui abbiamo avuto, specialmente negli ultimi tempi, una vera fioritura di dottrine sociologiche, tutte rivelatrici d'una aurea mediocrità, ma che pure hanno levato gran

rumore. Noi ne spigoleremo qualcuna, per completare il nostro quadro storico.

Uno dei primi a trattare le quistioni sociali secondo il metodo socio-biologico è stato l'Espinas. Per lui il sentimento della sociabilità appartiene a tutti i gradi dell'essere, ed è comune agli animali ed agli uomini: da questi a quelli non c'è che differenza dal più al meno, ma ambedue sono retti dalle stesse leggi biologiche [1]. Sperdutosi tra i formicai e le altre accolte d'animali d'ogni sorta, l'Espinas non ha abbastanza svolto questo motivo, e non ha imbastardito a sufficienza, secondo i dettami del positivismo, le società umane.

Meglio vi è riuscito il Tarde. Questi ha trovato la formula unica della vita sociale: l'imitazione, che domina ancora la vita biologica. E, poiché l'imitazione presuppone un'invenzione precedente, tutto può ricondursi a queste due grandi molle dell'umanità. Socialmente, le cose non sono che invenzioni e imitazioni: queste sono i fiumi e quelle le montagne che regolano il gran corso. A considerar da quest'angolo visivo la scienza sociale, si vede la sociologia umana riattaccarsi a quella animale, come la specie al genere: specie singolarissima e infinitamente superiore alle altre, ma, tuttavia, sorella.

Questa idea tutta meccanicistica porta ad una concezione della società come « una collezione di esseri in quanto sono in via d'imitarsi tra loro, e in quanto, senza imitarsi attualmente, si rassomigliano, sì che i loro tratti comuni sono delle copie antiche di uno stesso modello » [2]. La cosa sociale non ha per fine la propria organizzazione, ma questa non è che il

---

[1] A. Espinas, *Les sociétés animales*, Paris, 1878², pp. 138-9.
[2] A. Tarde, *Les lois de l'imitation*, Paris, 1904⁴, p. 73.

mezzo di cui l'imitazione è il fine. La storia non è la collezione delle cose celebri, ma delle cose più riuscite, cioè delle iniziative più imitate [1]. Ogni imitazione tende ad una progressione indefinita: ma con l'interferire degli ostacoli, si generano le lotte sociali: il termine del processo è quello in cui, accentuandosi la forza imitatrice dall'alto in basso, tutto finirà col livellarsi; le barriere delle caste, delle classi, delle nazioni, spariranno, e l'equilibrio sarà stabilito [2]. Allora regnerà sovrana l'imitazione.

Il Tarde riferisce con compiacenza il giudizio di un illustre storico francese (?), che aveva chiamato la sua legge dell'imitazione una chiave buona ad aprire tutte le serrature. Questa è stata per noi una rivelazione. Sapevamo che le chiavi buone aprono una sola serratura: la propria; mentre quelle che aprono tutte le serrature noi le chiamiamo, forse con più proprietà, grimaldelli.

Con miglior criterio scientifico, e senza ricorrere a concetti così semplicistici, ha svolto la sua concezione sociologica il Durkeim. Secondo questo scrittore, la scienza sociale deve seguire lo stesso procedimento delle scienze naturali: osservare i fatti e trarne le leggi. Quindi bisogna bandire ogni ricerca di essenze, e contentarsi di guardare i fenomeni dall'esterno. Così il biologo riconosce un fatto biologico da certi caratteri appariscenti, senza bisogno di farsene un concetto filosofico. Allo stesso modo il sociologo non vedrà nel fatto morale nessuna intimità spirituale, ma solo la sua caratteristica esterna, l'obbligatorietà.

Ora non v'è chi possa negare la legittimità di un

---

[1] *Op. cit.*, p. 151. [2] *Ibid.*, p. 399.

tale procedimento, salvo a vedere i risultati che potrà dare. È lecito, in altri termini, astrarre alcuni caratteri delle azioni umane, specialmente quelli che meno strettamente si riportano alla personalità dell'individuo, e sono perciò comuni ai molti. Ma è chiaro che, una volta che si prescinde dall'intimità spirituale dell'atto morale, questa deve restare del tutto impregiudicata dall'indagine. Invece il sofisma della sociologia scientifica sta proprio in ciò, che posta, p. es., l'obbligatorietà come caratteristica del fatto morale, cioé come una semplice definizione estrinseca, la si trapianta poi di colpo nel campo stesso della vita interiore, e si finisce col giudicare la moralità dell'atto, nel mentre che, dati i presupposti, non si poteva giudicare che lo schema dell'atto. Insomma si vuole la morale come scienza naturale e intanto si fa della moralità un prodotto naturale.

Quindi potrà il Duzkeim, giocando sull'equivoco, affermare il determinismo sociale, affermare il progresso come un fatto meccanico, col dire che gli uomini camminano perché debbono camminare, e che ciò che determina la velocità di questo cammino è la pressione più o meno forte che esercitano gli uni sugli altri, secondo che sono più o meno numerosi [1]. Potrà affermare tante altre cose ancora, ma non certo in omaggio al suo metodo: il positivista, qui come sempre, si rivela un materialista dissimulato.

E finalmente, con un nuovo equivoco, di cui pare che non s'intenda la portata, dopo l'affermazione che da per tutto la vita sociale è un bruto meccanismo di forze, si rovescia a un certo momento la medaglia e si dice che «la civilizzazione, pur es-

---

[1] E. Durkeim, *De la division du travail social*, Paris, 1893, p. 376.

sendo un effetto di cause necessarie, può divenire un fine, un oggetto di desiderio; in una parola, un ideale. In effetti, v'è per la società, in ciascun periodo della sua storia, una certa intensità della vita collettiva, che è normale, essendo dati il numero e la distribuzione delle unità sociali. Certo, se tutto avviene normalmente, questo stato si realizzerà da sé stesso; ma ci si può precisamente proporre di fare in modo che le cose avvengano normalmente »[1]. Così quella vita interiore che si era soppressa con un equivoco, vien ripristinata con un nuovo equivoco, attraverso una concezione meccanica!

Questo a noi sembra il carattere predominante delle sociologie: il gioco all'equivoco. Partono da una pretesa modesta, di voler osservare i fatti e indurre le leggi, senza capire che dalla loro premessa strettamente osservata potrebbero cavare al più una statistica dei fatti sociali, e intanto, in quella loro pretesa c'è già tutta una filosofia, di colore assai dubbio, che non tarda poi a rivelarsi, per comprimere tutto ciò che è fuori del suo ristretto orizzonte.

2. La storia. — Dalla sociologia alla filosofia della storia, per il positivismo il passo è breve. Per il Lacombe la scienza storica è il riconoscimento di similitudini e di rapporti; quindi il materiale della storia deve essere distinto in ciò che è assimilabile nei concetti scientifici e in ciò che vi è refrattario. Quindi egli considera lo spirito come una stratificazione di vari elementi, di cui alcuni sono di tutti i tempi e di tutti i luoghi, altri, dei singoli periodi

---

[1] *Op. cit.*, p. 379.

di cultura, ed altri ancora, dei momenti storici contingenti: ma intende almeno che questi elementi si condensano in un solo, in quanto ciascun individuo storico agisce insieme come uomo generale e come uomo di una civiltà determinata[1].

Però di fronte a qualche sporadica osservazione giusta, quante cose dette a cuor leggero! Parlando della religione, dirà, con molto spirito ma con serietà non eguale, che è un'economia immaginaria; altrove, che bisogna prendere alla lettera la frase che la civilizzazione è una bella pianta cresciuta nel letame, perché i progressi nella concimazione hanno determinato i progressi dell'umanità. E chi ha determinato i progressi nella concimazione? Qui la filosofia positivistica ci trasporta fuori del seminato.

Con una preparazione molto maggiore ha studiato gli stessi problemi di metodologia della storia lo Xénopol. Un vero e proprio significato filosofico la sua indagine non ha, e non credo che voglia avere; tuttavia abbonda di osservazioni acute e di descrizioni esatte. Lo Xénopol distingue i fatti di ripetizione da quelli di successione: gli uni appartenenti alle scienze naturali, gli altri alla storia. Questa, nel senso largo della parola, non è una scienza speciale, come la si è considerata finora, ma costituisce uno dei due modi universali di concepire il mondo, il modo della successione, di fronte al modo della ripetizione. Ai due domini corrisponde una doppia causalità, nella connessione dei fatti relativi: quella scientifica è di respiro corto perché giunge subito alle leggi ultime; quella storica invece ci porta di

[1] P. Lacombe, *De l'histoire considerée comme science*, Paris, 1894, p. 248.

anello in anello all'infinito, senza mai arretrarsi: un'acuta osservazione.

I fatti storici, come quelli che non si ripetono, costituiscono delle individualità ben definite; essi non sono sottoposti a leggi generali, ma si dispongono in serie irriversibili, che presentano alcunché di fatale nella loro connessione. Ma è la fatalità del fatto compiuto: ciò che è accaduto doveva accadere, atteso che è accaduto. Tuttavia lo svolgimento storico è inteso dallo Xénopol in un modo alquanto naturalistico, per una distinzione che egli fa di fattori costanti e variabili dell'evoluzione: una distinzione che si connette al modo di vedere del positivismo.

Ma, ripeto, fuori di un'accurata metodologia, non bisogna chiedere altro a questa dottrina della storia. Lo Xénopol aspetta ancora l'Aristotele o il Bacone della sua scienza; non il Kant. Di quest'ultimo ha paura: applicare la tesi kantiana alla storia, sarebbe ridurla ad una fantasmagoria; un'illusione, questa, comune a tutti gli orecchianti di filosofia.

Il fondamento delle conoscenze è costituito invece per lui dalle impressioni trasmesse dai sensi all'anima, per cui si genera la conoscenza delle cose tali quali sono nella realtà [1]; insomma di filosofia non c'è in lui nemmeno il sentore; c'è invece un'accurata descrizione del procedimento storico, il che rende utile e piacevole il suo libro.

3. Il positivismo platonizzante. — Questo è tutto ciò che il puro positivismo francese ha dato negli ultimi anni; e non si vorrà dire che sia molto. Fuori

[1] A. D. Xénopol, *La théorie de l'histoire*, Paris, 1908², p. 459.

della sociologia, invece, il positivismo non ha saputo conservarsi nella sua purezza e s'è fuso, in un certo eclettismo, con altri motivi. Uno di questi è il platonismo. Tale accoppiamento non deve sembrare strano, perché la scienza, guardata fuori del suo procedimento, come un sistema di leggi cristallizzate *ab aeterno* al di sopra dei fatti contingenti e mutevoli, è platonica, e dove più il suo naturalismo è accentuato, ivi il suo carattere platonico più si manifesta nella sua chiarezza. Questo si rileva ancora nella visione dei problemi della vita morale che sogliono darci i cultori di scienze naturali: dove sono orientati verso il passato, là non ritraggono che lotte fosche d'interessi e di passioni, ma, rivolti verso il futuro, veggono dovunque prepararsi un nuovo Eden: i progressi della tecnica, le scoperte, aboliranno distinzioni sociali, guerre, rapine; regnerà il diritto, scomparirà l'egoismo, e simili utopie. La ragione del platonismo della scienza è che la natura, nella concezione scientifica, è un'idea astratta sostantivata in un oggetto, è un'essenza fuori del tempo; quindi alla scienza manca il concetto del progresso immanente alla storia, ed essa invece non concepisce che degli archetipi o degli ideali che spingono o attraggono la storia dell'umanità. Di qui, il suo connubio col platonismo non è che un manifestarsi di ciò che essa già contiene.

Uno dei naturalisti platonizzanti che hanno esercitato qualche influenza sulla filosofia francese è il Fouillée. Egli intende conciliare il naturalismo scientifico coll'idealismo, i fatti con le idee, ed escogita

all'uopo il concetto dell'idea-forza che è una giustapposizione meccanizzata dei due elementi. Il metodo della scienza, che tutto riduce alle condizioni materiali, è per lui soltanto una verità parziale: esso

trascura ciò che forma l'oggetto di una nostra certezza indiscutibile: l'esperienza interiore del soggetto. Da questa invece deve muovere la metafisica, ed abbracciare, in una vasta sintesi, psicologia e cosmologia.

In quanto l'esperienza psicologica ci rivela a noi stessi come volontà, come natura, noi possiamo interpretare in termini psicologici la natura; ma in quanto siamo anche pensiero, l'idea «ha diritto di essere presa anch'essa in considerazione e di entrare come elemento in una concezione completa del mondo»; essa non può esser certo considerata come predominante, ma non può avere nemmeno un'influenza nulla. La sua funzione è di essere uno dei fattori dell'evoluzione universale; di qui la teoria delle idee-forze [1].

Da tali premesse si svolge una metafisica che si può caratterizzare con un termine francese intraducibile: *plate*, che ha il suo riscontro in quella che abbiamo già esaminata del Hartmann, senza l'Incosciente. Essa accetta l'evoluzionismo delle teorie scientifiche moderne e lo raddoppia e lo affievolisce nelle sue idee-forze; nega ogni finalità e tutto riduce al meccanismo della materia mentale; e mentre crede di avere spiritualizzata la natura, come osserva un critico francese, non si accorge di avere naturalizzato l'idea. La filosofia del Fouillée non è che l'eco del naturalismo tramontante; la sua rinomanza è quella d'un'eco molto sonora.

Un platonico è anche il Berthelot, che abbiamo già conosciuto come autore di un acuto saggio su Hegel. Egli vuole conciliare kantismo ed evoluzio-

---

[1] A. Fouillée, *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, Paris, 1889, p. 263.

nismo spenceriano in una sintesi superiore. Ciò che fa l'insufficienza del kantismo è di non aver riattaccato alle leggi eterne del pensiero le leggi dello sviluppo temporale dell'universo; ma d'altra parte Spencer non ha inteso quel che v'è di universale nel processo evolutivo [1]; quindi la necessità di una sintesi che tenga conto delle idee non meno che del matematismo scientifico. Ma la dottrina di Platone, egli si chiede, non è un razionalismo critico, una dialettica, un matematismo? Solo che Platone non è in alcun modo evoluzionista, e d'altra parte ammette la finalità, ciò che non si può conciliare con la scienza moderna. E conclude allora col dire che « nulla c'impedisce, conservando le idee direttrici del platonismo, di respingere quest'ultima dottrina, e di ammettere che l'ordine sensibile, sempre più precario a misura che si tratta di gruppi di fatti più complicati, si spiega senza ricorso alla finalità. Noi potremo allora definire la nostra dottrina come un platonismo evoluzionista » [2]. Come si spiega invece il salto dalla dialettica hegeliana a quella platonica? È che il Berthelot aveva dimenticato che tra l'una e l'altra ci sono le tre Critiche di Kant.

Un platonico, o meglio un aristotelico avente una completa coscienza della propria posizione — ciò che lo rende degno di lode, in un tempo in cui gli autori sono assai spesso propensi a equivocare gli antecedenti storici delle loro dottrine — è il Dunan. Per lui, vi sono due idealismi: l'uno vero, che si chiude con Aristotele, l'altro falso che comincia col *cogito* di Cartesio.

---

[1] R. Berthelot, *Évolutionnisme et Platonisme*, cit., pp. 272-274.

[2] *Op. cit.*, p. 280.

Nulla esiste se non per una partecipazione alle idee: il principio di ciò che esiste è ciò che si pensa e non esiste. Ma com'è diversa questa negazione da quella da cui sorgeva il *cogito* cartesiano! L'idea platonica è ciò che vede e che non si vede; l'intelligibile chiarisce sì il sensibile ma resta nella sua oscurità ancora più grande. Platonicamente, il Dunan ammette una gerarchia dei concetti, che rappresenta le tappe del pensiero verso una comprensione integrale della realtà; di qui una concretezza sempre maggiore dei concetti via via che diventano più generali. Il concetto di albero è più concreto di quello di abete; il concetto di abete è più concreto degli abeti della foresta, perché v'è nell'atto del pensiero che li forma un principio d'intelligenza; mentre che, se io tolgo dalla rappresentazione degli abeti ogni elemento intelligibile, questi non hanno più tra loro né somiglianza né differenza, non presentano più caratteri determinati, non possono prendere più nemmeno posizione nello spazio e nel tempo, ma danzano sotto il mio sguardo come ombre bizzare, non meno straniere al dominio dei sensi che a quello dello spirito [1]. Al contrario, via via che il sensibile è più rischiarato dall'intelligibile, acquista maggiore consistenza, e le idee stesse prendono il carattere di fatti: tutto il progresso delle nostre conoscenze consiste nel conferire una positività a nuove idee. Un tale idealismo, soggiunge il Dunan, sarebbe ancora il vero positivismo, ciò che il positivismo non è mai abbastanza, e sarebbe una filosofia del reale dato nell'esperienza, ciò che per una filosofia è la positività stessa [2].

---

[1] C. DUNAN, *Les deux idéalismes*, Paris, 1911, p. 32.
[2] *Ibid.*, p. 43.

È notevole in Francia questa tendenza a un «positivismo vero:» l'abbiamo già osservata nel Weber e nel Le Roy; essa è l'indizio di un modo concreto di vedere i problemi, che è caratteristico della filosofia francese contemporanea. Ma il positivismo del Dunan e ben diverso da quello del Weber: è la cristallizzazione dell'idea nel fatto, non l'attualità assoluta del conoscere; manca al platonismo la concezione del soggetto, e l'idea non è che l'oggetto più alto tra gli oggetti del mondo naturale.

4. L'ETICA DEL PLATONISMO. — Sulla teoria delle idee-forze del Fouillée è fondata un'etica platonizzante, che mentre accetta il sensualismo della morale inglese, crede poi di superarlo, ritenendo che l'evoluzione porterà col tempo a una sostituzione degli ideali altruistici all'egoismo attuale. In effetti l'idea è per il Fouillée anche forza; quindi, una volta ingenerata, ingenera a sua volta una credenza nella possibilità della propria realizzazione; onde si produce un sentimento e un'inclinazione, per cui si finiscono con l'attuare i mezzi che convertiranno l'idea in realtà [1].

Idealità d'oggi, realtà di domani: oggi prevalgono i motivi sensibili, ma poiché noi siamo intelletto oltre che senso, e l'intelletto è per sua natura impersonale, oggettivo, la moralità di domani sarà tutta altruistica ed impersonale. Questa morale non conosce obbligazione; non dice più: debbo, dunque posso, ma: posso dunque debbo, e aspetta dalla scienza, dalle industrie, la realizzazione della vita

---

[1] A. FOUILLÉE, *Critique des systèmes de morale contemporaine*, Paris. 1887², p. 25.

felice dell'avvenire. Tutta superficie, ignara delle profondità della vita spirituale, ha come sua meta l'impersonalità della coscienza, e come mezzo di realizzarla, qualcosa ch'è del tutto fuori della vita della coscienza: il progresso scientifico, che dovrà determinare le nuove condizioni della moralità.

Il suo coronamento è il dilettantismo etico. La moralità non è quistione di oggi o di domani, non è l'attesa tranquilla che piova un bel giorno la manna dal cielo della scienza, vivendo frattanto nell'egoismo e tra le passioni; se non sappiamo crearla dentro di noi, la nostra attesa è una vana utopia, un consegnare al tempo ciò che per sua essenza è fuori del tempo. Ma in un temperamento artistico, questa visione della moralità dell'avvenire, tanto diversa da quella di oggi, si potrà delineare nell'aspetto più attraente; essa indulgerà alla sua pigrizia, che gli toglie di conquistare una vita più alta nel sacrifizio, mercé una formula universale d'una nuova moralità già attuata senza pena, senza sforzo, e susciterà un sorriso di fanciullesca irrisione per tutto ciò che non si muove per volate di fantasia, ma con stenti e fatiche, per una strada che non è stata tracciata in precedenza.

Un simile temperamento è il Guyau. Egli è un grande fanciullo, che s'è trovato chi sa come un giorno per le mani i libri di Bentham e di Spencer, e ne ha saputo trarre — *impossibile dictu* — dei motivi di poesia. L'avvenire dell'umanità, che è l'ignoto della scienza e il vuoto della formula naturalistica, si colma del contenuto del suo sentimento e del suo lirismo.

Per lui, la morale, sorta dalla vita, non deve uscire dalla vita, ma promuoverla in tutta la sua ampiezza. Ora, fin nella vita della semplice cellula

c'è un principio di espansione, che fa sì che l'individuo non possa bastare a sé stesso, e quanto più ricca è la vita, tanto è più atta a prodigarsi, a comunicarsi ad altri. Donde segue che l'organismo più perfetto è anche il più socievole, e che l'ideale della vita individuale è la vita in comune. A questo ideale tende l'umanità per il suo stesso svolgimento naturale che la scienza ha rivelato; ma la scienza sola non basta a concepirlo: bisogna anticipare su di essa, e vedere a che tende quel movimento, che alla scienza sembra ancora così disperso. « Noi siamo come sul Leviatano a cui un'onda aveva strappato il timone e un colpo di vento aveva divelto l'albero maestro. Era perduto nell'oceano, come la nostra terra è perduta nello spazio. Esso andò così a caso, spinto dalla tempesta, come una grande cosa abbandonata, con sopra degli uomini; e giunse tuttavia. Forse la nostra terra, forse l'umanità giungeranno anch'esse al fine ignorato che si saranno create a sé medesime. Nessuna mano ci dirige; il timone è spezzato da tempo, o meglio, non c'è mai stato; bisogna farlo: è un grande còmpito, ed è il nostro còmpito » [1].

Qual è l'ideale dell'umanità? Una vita sociale senza più leggi, senza più obbligazioni, perché la moralità sarà fatta natura; dove gli uomini non sentiranno più dentro di sé l'urto delle passioni; dove ogni sanzione sarà scomparsa, e un legame di fratellanza, di carità unirà tutti gli esseri.

Ma il male di queste utopie è che trasportano la loro formula fin nella vita attuale, e divengono delle critiche imprudenti di ciò che è. Così il Guyau

---

[1] M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1885, pp. 251-252.

prèdica la più illimitata libertà dell'individuo, perché tanto è convinto che giungerà a toccare il segno; la religione gli sembra la più dannosa costrizione, che intralcia il progresso dell'umanità, quando questa è giunta a un certo stadio della sua evoluzione; e per converso egli vuole che, col decadere delle religioni, l'arte si elevi, e promuova il libero gioco della vita. Il gioco: ecco il vero ideale del Guyau. Bisogna prendere la vita, egli dice, « come viene », secondo il detto popolare, con un buon sorriso di fanciullo che si sveglia e che guarda intorno; senz'altra cura che di posseder sé stessi negli avvenimenti, per posseder le cose [1]. Ed egli gioca con tutto; crede che la scienza abbia ucciso il soprannaturale, asserisce che la vita e la morte siano delle idee semplicemente correlative, e che l'individuo umano non sia che un leggero increspamento del fiume della vita.

Ma non è questa l'ultima parola della sua filosofia. Di fronte al problema dell'immortalità si ferma perplesso: da una parte la scienza nega ogni vita immortale, dall'altra il senso della soggettività dell'artista vorrebbe affermarla. « Il poeta che sente tutto ciò che v'è d'individuale anche in un fiore, anche nel raggio di luce che lo colora, anche nella goccia d'acqua che lo disaltera, vorrebbe immortalare la natura intera; egli vorrebbe l'eternità per una goccia d'acqua del color del diaspro, per l'arcobaleno di una bolla di sapone: vi saranno mai forse due bolle identiche nella natura? E mentre che il poeta vorrebbe tutto trattenere, tutto conservare, non soffiare su nessuno dei suoi sogni, fermare l'oceano della vita, lo scienziato risponde che bisogna lasciare che scorra l'onda eterna, che salga la grande marea in-

[1] M. GUYAU, *L'irréligion de l'avenir*, Paris, 1887, p. 176.

grossata dalle nostre lagrime e dal nostro sangue, lasciare la libertà all'essere e al mondo. C'è per lo scienziato qualcosa di più sacro dell'amore individuale: è il flusso, il riflusso, il progresso della vita » [1].

Qui non c'è più l'antinomia, quella che può sorgere nella mente del filosofo: qui l'antinomia s'è tutta risoluta nella visione artistica.

Così la morale scientifica finisce in un estetismo un po' dilettante, un po' frivolo, che non conosce intimità spirituale e tutto risolve nel gioco delle visioni. Ma non è qui l'espressione vera di quel fervore di vita spirituale che pervade oggi il pensiero francese. Noi invece vedremo come in antitesi con questa concezione è sorta una filosofia tutta compresa della profondità e della serietà della vita. La vita non è un gioco, è una cosa seria, dirà Ollé Laprune. E non è una banalità, questa: è l'espressione di tutto un nuovo orientamento di pensiero, che noi vedremo culminare in un pensatore profondo e geniale, Maurizio Blondel, il temperamento più simpatico della filosofia francese contemporanea.

---

[1] *Op. cit.*, pp. 463-464.

VI

LA FILOSOFIA DELL'AZIONE E IL MODERNISMO

1. La filosofia della credenza. — Un'idea cara al vecchio eclettismo, e che lo spiritualismo aveva fatta sua, era stata quella di porre al culmine della speculazione i tre concetti del bene, del bello e del vero, che s'unificavano e si convertivano l'uno nell'altro in Dio, termine della speculazione e del processo del reale. La dottrina della conoscenza del Renouvier, col portare l'essere alla superficie del fenomeno, aveva rotto quella sintesi, e bandito la divinità; solo più tardi, col dissolversi dell'intellettualismo primitivo, le idee di Dio e della spontaneità morale erano state riaccolte nella filosofia del Renouvier, senza per altro che quella sintesi si ricomponesse, ma al contrario con un nuovo squilibrio in senso inverso. Il Lachelier, assorbito nei problemi della speculazione pura, aveva messo da parte quelli dell'etica, e quando s'era trovato di fronte il problema del bene e del male era rimasto perplesso, e, sembrandogli che la dialettica dovesse giustificare tanto il bene quanto il male, s'era interdetto una tale soluzione, affermando che la speculazione non dovesse giustificare ciò che l'etica condanna. Solo il

Boutroux, come quello ch'era rimasto più degli altri fedele al piano filosofico dello spiritualismo, aveva lasciato di nuovo intravvedere ricomposta quella sintesi, nella interpretazione finale, teistica, del suo contingentismo.

Ma il problema dei rapporti tra il bene e il vero sorgeva come conseguenza necessaria della critica del conoscere, e dove più il soggettivismo della coscienza scuoteva le basi dell'oggettività del pensiero, là sorgeva più potente, dall'intimità stessa del soggetto, una nuova fonte di oggettività: la credenza morale nell'ordine del mondo, che doveva compensare l'insufficienza del pensiero a concepire la verità ultima dell'essere. Lo stesso motivo anti-intellettualistico, che abbiamo veduto esplicarsi, attraverso la critica della scienza, nella metafisica dell'intuizione, s'esplicava d'altra parte in una filosofia della credenza, che, sulla medesima istanza negativa, fondava il primato della ragion pratica.

Questo altro ramo della filosofia francese si presenta in connessione assai stretta col movimento religioso; anzi, è stato esso stesso a promuoverlo, nel suo tentativo di amalgamare il divino e l'umano, e di risolvere il platonismo religioso in una filosofia della vita. N'è risultato però un compromesso un po' incerto, e sempre più incerto, dove più si mostra delineata e precisa la concezione attivistica della vita. Da una parte noi abbiamo un intellettualismo platonico, un'affermazione dell'essere trascendente come fondamento e ragione della vita; dall'altra, una concezione della vita, dell'azione, della volontà, che ripudia ogni preminenza di motivi intellettuali e che tende perciò a negare l'apriorità dell'essere, affermando quella dell'agire, del fare. Questo dissidio assume in alcuni, nei quali è in egual grado

sviluppato il sentimento religioso ortodosso e la tendenza speculativa, un carattere eminentemente drammatico, e genera una lotta, dove non si può dire quale sia il vinto e quale il vincitore. Noi osserveremo questa lotta nel Blondel.

Il momento platonico è essenzialmente quello della religione tradizionale. Esso è della teologia di tutti i tempi, ma, in particolare, era stato sviluppato in Francia, nel secolo XIX, dalla filosofia religiosa sorta dall'eclettismo e dallo spiritualismo. E in qualche padre dell'Oratorio, p. es. nel Gratry, aveva avuto una espressione commossa e piena di calore. Il Gratry, specialmente, si connette al movimento che noi consideriamo, ma più per lo slancio e per la fede con cui aveva affrontato i problemi della teologia, cercando Dio da per tutto, che per il fondo della sua dottrina. Questa era un impasto di sensismo e d'intellettualismo senza molta coerenza; il Dio di Gratry si moveva troppo tra i circoli della meccanica celeste e troppo poco nell'intimità dello spirito. Di qui il dissidio, tutto proprio del platonismo religioso, tra il divino e l'umano: noi siamo per nostra colpa, diceva il teologo, che era anche un po' artista, un cattivo stile su di un pensiero divino: la bella cosa che Dio ci dice, noi la scriviamo assai male; la nostra realtà non si addice alla nostra beltà ideale. Questo dualismo del divino e dell'umano, del dover essere e dell'essere si avvia alla sua soluzione — ma non la troverà mai compiuta — nella filosofia dell'immanenza.

Uno degli antesignani di questo nuovo indirizzo è il maestro di Blondel, Ollé Laprune. Ciò che lo contraddistingue è il grande raccoglimento spirituale, che segna la più spiccata antitesi coll'este-

tismo, che abbiamo già esaminato. Un'etica che vuol porsi al di là del bene e del male è uno scetticismo dissimulato. Prendere la vita da puro amatore, da dilettante, significa condannarsi alla sterilità e all'egoismo; significa, dunque, andar contro la legge stessa della vita. La vita non è un gioco o uno spettacolo; colui che non pensasse, come Narciso, che a mirarsi nell'acqua trasparente delle cose, come Narciso perirebbe, perché, cessando d'agire, dovrebbe cessar di vivere; le leggi della vita non sono disconosciute impunemente. Con qual diritto, dice il Laprune al Guyau, voi mi parlate di una vita alta, elevata, di un ideale morale? Con un'etica puramente naturalistica non si può parlar di ciò: nominare soltanto queste cose, significa in effetti considerare nella vita non più l'intensità, ma la qualità. Voi sopprimete il dovere perché non sapete leggervi che la espressione mendacemente mistica della vita e della natura; e non comprendete che tra il dovere e la vita v'è un accordo profondo; voi riconducete senz'altro il dovere alla vita, e nella vita stessa non considerate che la quantità e l'intensità, e risolvete in illusione tutto ciò ch'è d'un ordine diverso da quello fisico, naturale, in cui siete chiuso [1].

La vita, per il Laprune, non è contemplazione, ma azione, creazione. « Vi è qualche cosa da fare, egli dice, la cui misura non è fissata; v'è qualche cosa da trovare, da inventare, delle forme inedite del bene, delle idee che non si sono avute ancora, quasi delle creazioni dello spirito amoroso del bene ». Qui sta il significato pedagogico della dottrina del Laprune; noi dobbiamo volere, agire: il volere non è cosa fatta, ma si fa col volere stesso.

---

[1] L. Ollé Laprune, *Le prix de la vie*, Paris, 1895², pp. 138-139.

Quanto al contenuto speculativo, v'è qualche accenno, nella sua opera, di una grande lucidità. « Al fenomenismo, egli dice, io oppongo... che? Non l'idea, ma ciò che, nella coscienza e nell'appercezione intima, ciascuno sa cogliere come il più profondo, come il più uno, e come il principio incessante di ogni diversità: l'atto. L'atto elimina ogni materialità: è cosa semplice. L'atto elimina l'entità: è cosa concreta. Eccoci elevati al disopra del fenomeno. Noi possediamo l'essere, l'essere reale. Un dinamismo, un realismo, ecco ciò che noi opponiamo al fenomenismo » [1]. Il concetto dell'atto è un concetto integrale. Non si può fare dell'atto un fantoccio staccato dall'agire e dall'agente. Esso anzi è « più di un concetto: noi non abbiamo più da fare con uno spettacolo e con non so quale residuo astratto, una volta lo spettacolo finito. L'atto non si percepisce che agendo, non si vede che producendolo: con l'atto noi ritroviamo la sostanza e la causa ».

Ma di fronte a questo concetto attualistico della vita, e in completa contradizione con esso, si afferma, nella filosofia del Laprune, un motivo del tutto intellettualistico, che rivela l'insufficienza della sua dottrina del conoscere. All'atto si contrappone il dato. Il pensiero si muove nel dato; il dato è ineliminabile, perché noi siamo, in certo modo, dati a noi stessi. Forse abbiamo in noi le ragioni del nostro essere? Solo l'essere per sé non ha bisogno del dato. E il Laprune, una volta su questa via, si sforza di conciliare la dottrina del dato con quella dell'atto. L'azione, egli dice, non è soltanto da noi prodotta, ma anche subita. Quand'anche produciamo qualche

---

[1] L. Ollé Laprune, *La raison et le rationalisme*, Paris, 1906, pp. 158-159.

cosa, ve n'è sempre qualche altra non voluta da noi. *Esse est agere*, è vero; ma nello stesso tempo siamo limitati, cioè non siamo pura azione, ma ancora negazione, passione; quindi siamo costretti a riconoscere l'atto puro, Dio, esente dai nostri limiti. Di qui la strana conseguenza, che Dio interviene per quel che noi non sïamo, e non per quel che siamo: è la giustificazione della debolezza e non la motivazione della forza. Sicché la forza è sufficiente a sé? sicché per quel che noi non siamo natura, ma agenti, siamo sufficienti a noi stessi? Conseguenza non voluta, non sospettata neppure dal Laprune, ma che pure deriva logicamente dalla sua premessa.

Ma egli in fondo non ha compreso tutta la portata della sua dottrina dell'atto; ha affermato, sì, che questo vale a negare l'ente; ma d'altra parte ha asserito che c'è in noi un platonismo insterminabile: le due esigenze contraddittorie non si trovano in lui neppure in conflitto, e son conciliate in un solo atto di fede. Ecco l'ultima parola del Laprune: la fede. Su questa egli fonda la conoscenza: partendo da una concezione del pensiero che non va al di là di Cartesio, considera la veracità del pensiero come un atto di confidenza, come un'adesione morale. Ciò non vuol dire, egli asserisce, che il pensiero non sia luminoso, anzi esso possiede una luce intrinseca; ma soltanto che l'uomo, non essendo per sé, è dato a sé stesso; che il fatto s'impone a lui, e che il suo spirito è per lui un fatto; che, dipendendo nel pensare e nell'essere dall'*ens per se*, egli aderisce a questo ente che fonda il suo essere: e che quindi la naturale confidenza nella veracità delle facoltà intellettuali è in certo modo una confidenza in Dio [1]. Qui la dot-

[1] *Op. cit.*, p. 217.

trina dell'atto è scomparsa; siamo nel puro intellettualismo cartesiano.

Un altro pensatore che si connette a questo indirizzo, in quanto ha cercato di fondare la verità del pensiero sul criterio morale, è il Brochard. Egli muove dal presupposto che il pensiero non sia misura dell'essere; accetta, sì, la premessa kantiana che lo spirito, nei suoi rapporti con le cose, non è un semplice specchio, non subisce le leggi delle cose, ma invece impone loro le proprie; però falsifica la premessa con una concezione del tutto insufficiente del pensiero. Egli crede che il pensiero, nella dottrina di Kant, si risolva in un semplice gioco di idee, di rappresentazioni, senza poter fondare la verità: donde la necessità del connubio con la pratica, con la morale, per fondarla. È lo stesso errore che abbiamo osservato nel Rickert. E, come il Rickert, il Brochard crede che l'atto del giudizio non attinga al pensiero la sua certezza, ma alla volontà.

La certezza è sempre un atto di credenza; e la credenza, se suppone sempre un'idea presente allo spirito e un sentimento che c'inclina ad adottarla, è essenzialmente un atto volontario: questo atto è libero. Né la chiarezza logica dell'idea, né l'intensità del sentimento, bastano pienamente e infallibilmente a determinarlo. La certezza non è mai una adesione forzata; essa non è la vittoria che la ragione riporta sulla volontà, ma risulta dall'unione armonica, spontanea, e, in ultima analisi, morale, della ragione e della volontà. Quindi, v'è del morale perfino nell'adesione che diamo alle verità scientifiche; più ancora, nelle verità religiose e filosofiche, dove l'elemento personale è più grande [1].

---

[1] V. Brochard, *De l'erreur*, Paris, 1897, p. 163.

L'insufficienza di questa dottrina si rivela, con la più grande chiarezza, quando il Brochard tenta di fondare su di essa la concezione dell'errore. L'errore, non altrimenti della verità, non è dato allo spirito; ma lo spirito, applicando a priori le sue forme alle sensazioni e alle immagini, tenta delle combinazioni che possono essere o no conformi alla realtà; esso deve dunque adattarvisi per una serie di tentativi. L'errore sarebbe così il prodotto della stessa libertà che fonda la certezza del vero [1]. Ma che n'è diventato del criterio che il pensiero non è copia di una realtà fatta, se l'errore è un tentativo mal riuscito di copiare la realtà? Qui si vede che tanto il criterio della verità, quanto quello correlativo dell'errore valgono soltanto per le intellezioni già fatte, per ciò che è già conosciuto e non per spiegare il conoscere, il quale resta del tutto fuori del criterio completamente estrinseco dell'adesione morale.

Il complemento di questa dottrina è un teismo, che trova nel bene supremo il fondamento ultimo della certezza morale.

2. La filosofia dell'azione: Blondel. — Il pensatore che ha riassunto in sé tutti i motivi sparsi della filosofia dell'azione, della volontà, e li ha portati a una grande altezza speculativa è Maurizio Blondel. Il suo celebre libro l'*Action* ha tutta la struttura e il metodo della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Come questa, è ingarbugliato e confuso in molti particolari, ma in pari tempo ne ricorda la grande profondità e la chiarezza meravigliosa dell'insieme.

---

[1] *Op. cit.*, pp. 212, 237.

La filosofia dell'azione è la filosofia della vita. Perché si pone il problema della vita? Perché è di supremo interesse il sapere se la vita umana ha o no un senso: un problema che s'impone tanto più oggi, che un dilettantismo scientifico e non scientifico si compiace di giocare col nostro destino. Ma una volta posto il problema, questo ci trae inevitabilmente avanti. Vorremo forse darne una soluzione negativa? Questo non ci salva: porre il niente è porre in pari tempo l'essere. « La rappresentazione simbolica del niente nasce sempre da una doppia sintesi: il soggetto affermato senza l'oggetto, nello stesso tempo che l'oggetto affermato senza il soggetto. In questo concetto v'è dunque unione e opposizione alternativa del fenomeno e dell'essere, della realtà sensibile e dell'invisibile » [1]. Negare l'uno dei due termini significa porre l'altro in evidenza: la volontà del niente è necessariamente incoerente. Ma come, attraverso queste ambiguità, si rivela il segreto dei cuori! Credendo di aspirare al niente, si vuole insieme il fenomeno nell'essere e l'essere nel fenomeno: si afferma insomma il problema negato. Il pessimismo dunque è superato in quanto è posto.

Il problema della vita deve dunque avere una soluzione positiva, e la critica della vita nel risolvere il problema non può non risolvere il problema universale. Sta qui il profondo significato filosofico dell'opera del Blondel: aver compreso che non v'è un problema umano che non sia un problema del tutto.

Il metodo della critica è la dialettica, mediatrice dei contrari, che l'azione, la vita, nel determinismo

---

[1] M. Blondel, *L'action (Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique)*, Paris, 1893, p. 38.

dei suoi momenti e passi necessari, pone e supera: ogni momento nuovo che l'azione conquista è un progresso; ma, nello stesso tempo, poiché l'azione, nel corso del suo sviluppo, non riesce ad eguagliare sé stessa e il suo slancio, si determina una contradizione continua tra la potenza infinita del volere e il voluto, la volontà fissata nel fatto, che è la spinta a un nuovo progresso. Così avviene che l'azione traversa il determinismo scientifico, la riflessione critica sul determinismo, la vita organica, la vita umana, ed ogni nuovo stadio è una sintesi nuova, irriducibile alla precedente: necessaria, sì, perché è il determinismo stesso dell'azione che vi conduce, ma al tempo stesso libera, per l'originalità della creazione spirituale che essa esprime.

La giustificazione del processo è nel processo medesimo: arrestarsi ad uno stadio intermedio significa morire alla vita, smorzare in sé la potenza espansiva dell'azione, e perciò essere inclusi e superati nello svolgimento stesso della vita. Questo svolgimento è fuori del tempo: il tempo non è che un modo di rappresentare l'unità soggettiva dell'azione nella molteplicità dei fenomeni subordinati; e la necessità immanente al concatenamento di questi fenomeni non è che la proiezione oggettiva della finalità trascendente a cui s'ispira l'azione [1]. Questa trascendenza si spiegherà in sèguito: per ora, notiamo la stretta analogia tra il procedimento blondelliano e quello di Hegel.

C'è però la gran differenza che l'azione non è l'idea. Per il Blondel, l'azione non è alcunché di ben definito: non è pura volontà, perché ripugna al Blondel il dissidio tra volere e pensare, ma d'al-

---

[1] *Op. cit.*, p. 120.

tra parte non è l'idea come atto, come riflessione del pensiero in sé e per sé, che risolve nella sua mediazione ogni alienazione del reale da sé, ogni passaggio all'esterno, ogni naturalizzarsi del pensiero. Ma nell'azione blondelliana c'è un profondo dissidio: in quanto essa tenta di eguagliare la sua forza infinita di espansione, e di superare quindi ciò che ha già posto con un nuovo porre, essa è riflessione, è dialettica; ma d'altra parte, in quanto è propriamente azione, passaggio all'esterno, è un certo alienarsi dello spirito, un farsi altro da sé. In quanto dialettica, l'azione è un continuo risolvere la trascendenza, la realtà in sé dei momenti che essa traversa: un risolverla, appunto, col trascendere quei momenti già fissati, e concepirli perciò nella assoluta immanenza del suo processo; in quanto semplice azione, in quanto alienarsi dello spirito, è un continuo porre la trascendenza, la realtà in sé, immediata, irriflessa dei suoi momenti. Ecco il dissidio che Blondel non riesce a comporre, perché è nel suo stesso principio. Egli, come vedremo, non fa che ondeggiare tra le due esigenze opposte del suo pensiero.

Come abbiamo osservato, l'inizio del processo dell'azione è posto con la stessa impossibilità di dare del problema dell'azione una soluzione negativa: qualcosa dev'essere affermato. Il primo « qualcosa » è la semplice apprensione sensibile; ma l'affermazione del dato del senso contiene già in sé ciò che trascende e nega il puro dato: la generalità empirica [Hegel]. Di qui il passaggio alla dottrina del generale, della scienza. Questa risolve la discontinuità del senso, ma la continuità che essa stabilisce non è che una discontinuità più alta: quella delle stesse sintesi naturali che la scienza presuppone, ma non spiega. C'è nella scienza un'intima incoerenza: da una

parte essa non può vivere, se tutto non si lega al determinismo universale, con la continuità della deduzione; e dall'altra, la scienza non può muovere un passo, senza che l'intuizione le presenti dei prodotti originali, delle sintesi irriducibili l'una all'altra. Ora, che sono queste sintesi nuove se non affermazioni per quanto rudimentali della soggettività? Senza di questa, il determinismo stesso non esisterebbe.

Con un'analisi molto fine, il Blondel mostra il formarsi dell'interiorità, del soggetto. Un interiore non esiste che là dove si nota non l'assoggettamento di una parte al tutto, ma la vittoria d'un punto sull'universo intero. Ora già nel mondo inorganico, la reazione singolare, che un corpo dà all'impulso di altri, è un abbozzo d'interiorità. Ciò che si chiama interiore è la presenza del tutto alla sua parte e della parte al suo tutto, senza che vi sia simmetria esatta dell'azione e della passione: così appare la forza. La forza implica dunque un'azione propria, che, sorta dal meccanismo universale, reagisce su di esso, ed ha bisogno di essere considerata a parte. Già dunque nella materia si presenta un abbozzo di sintesi. Per una specie di evoluzione interna, la coscienza emerge dall'universo ambiente, ove attinge il suo nutrimento, ma da cui si distingue e si libera. Però questo processo non è una consecuzione temporale, bensì una deduzione sintetica. L'atto di coscienza, lungi dall'essere un epifenomeno, racchiude e concentra tutto ciò di cui si nutre; il fatto che è oggetto di scienza non esisterebbe senza di esso. Perché il fatto non è che per l'atto; e senza il fenomeno soggettivo non ve ne sarebbe altro [1].

---

[1] *Op. cit.*, pp. 90, 92, 93, 102.

Con l'entrare nella soggettività, siamo nel dominio della scienza dell'azione. La soggettività si manifesta come riflessione sul determinismo, e perciò come libertà, perché il sentimento di ogni stato definito suppone e costituisce uno stato superiore. Ma la libertà non sussiste che conoscendosi, e intanto, conoscendosi, essa annienta la sua efficacia necessaria. Essa si pone davanti a sé come oggetto, come fine: al di sopra degli altri motivi, in diritto; tra gli altri motivi, in fatto: essa è mia, essa non è più me stesso. Ecco perché, quando ci si propone la libertà come fine, si sente una sproporzione tra volontà volente e volontà voluta. Ora bisogna eguagliare il volere. Che è a dire? « È dire che bisogna restituire a questo niente apparente della libertà oggettiva l'infinità di quella potenza interiore di cui la riflessione ci ha dato la chiara coscienza. Cioè a dire bisogna trasportare la vita del soggetto nell'oggetto che egli si propone come fine. Cioè a dire, ciò che noi conosciamo di forza e di libertà non è che un mezzo per raggiungere la pienezza di ciò che noi vogliamo. Cioè a dire, non essendo noi ancora ciò che vogliamo, siamo in un rapporto di dipendenza riguardo al nostro vero fine » [1]. Questo momento eteronomico è il dovere.

Così si attua la dialettica dell'azione: la coscienza come interiorità è riflessione sul meccanismo e liberazione dal meccanismo, ma l'inadeguatezza della pura interiorità di fronte alla potenza infinita dell'azione è causa di una sproporzione della coscienza a sé stessa, e perciò della propria negazione e del passaggio all'esterno. La volontà si aliena per arricchirsi: vita sociale, famiglia, patria, umanità, sono

[1] *Op. cit.*, pp. 129, 133.

gli stadi successivi di questo oggettivarsi dell'azione. Vana è la pretesa di fermarsi innanzi al pericolo del socialismo: bisogna traversare un socialismo provvisorio, per conquistare un individualismo superiore.

Queste forme l'azione non fa che soltanto traversare, senza che in nessuna riesca a possedersi: essa non si possiede veramente se non dove intende che ciò che deve essere è, e ciò che è dev'essere [1]. Di qui la volontà che s'è alienata da sé, si riconcentra ancora una volta nella vita speculativa: la metafisica è una sintesi particolare della realtà universale, che s'incorpora nel pensiero per mezzo dell'azione; ma, pur essendo il superamento che l'azione compie dell'ordine della natura, non eguaglia ancora l'azione. Resta sempre un residuo la cui equazione non è ancora trovata: donde, per tentar di eguagliare l'azione umana al volere dell'uomo, le forme multiple dell'attività superstiziosa.

È una stranezza vera e propria, questa del Blondel, di voler considerare l'azione superstiziosa come sopraordinata alla metafisica; ma si spiega per lo stesso dissidio interiore da cui egli è travagliato, e che si manifesta anche nel procedere della dialettica, come può risultare in qualche modo dall'esposizione sommaria che ne abbiamo finora fatto. L'equazione non esiste nella sua stessa mente, o meglio, esiste e si dissolve continuamente per l'esigenza contraria che vi si sovrappone.

Ma, giunto a questo punto, egli sente il bisogno di porsi ancora una volta il suo problema: è possibile voler sé stesso, e qual è il senso vero di questa ambizione necessaria? « Diviso tra ciò che io faccio

---

[1] *Op. cit.*, p. 283.

senza volere e tra ciò che voglio senza fare, io son sempre come escluso da me stesso. Come dunque rientrarvi, e porre nella mia azione ciò che ci si trova senza dubbio, ma a mia insaputa e fuori delle mie prese? Per voler me stesso pienamente, è necessario che io voglia più di quanto ho saputo ancora trovare »[1].

L'equazione della volontà diviene così il trascendente, il Dio della religione: il ricorso al trascendente è un atto d'opzione di fronte all'alternativa che la volontà pone senza risolvere, e che non può risolvere con le sue forze senza lasciare un residuo non risoluto. Anche qui dunque, come nel Laprune, noi vediamo fondato il trascendente sul residuo del procedimento del pensiero.

Ma Blondel non si ferma a questo punto, dove s'è fermato Ollé Laprune: la dialettica prende di nuovo il sopravvento sul residuo di trascendenza che l'azione ha lasciato, e il Dio trascendente si fa vita della vita stessa dell'azione. Ma non senza lotta e tentennamenti continui.

Il pensiero di Dio sorge come una specie di annientamento dell'azione, ma questa risorge ancora una volta per possedere quel Dio che pareva consacrarne la suprema impotenza. « Il pensiero di Dio in noi dipende doppiamente dalla nostra azione: da una parte, siccome noi, agendo, troviamo una infinita sproporzione in noi stessi, siamo costretti a cercar l'equazione della nostra azione all'infinito. D'altra parte siccome affermando l'assoluta perfezione noi non riusciamo mai ad eguagliare la nostra affermazione, siamo costretti a cercare il complemento e il commentario nell'azione. Il problema che

---

[1] *Op. cit.*, pp. 337-338.

l'azione pone, l'azione sola può risolvere »[1]. Che mai esprime questo, se non l'esigenza che il circolo del reale si compia nell'azione: che il trascendente, che l'azione pone, l'azione stessa lo risolva?

Questa risoluzione del trascendente continua col progredire della dialettica. « Al momento in cui ci sembra toccar Dio con un tratto di pensiero, dice il Blondel, egli sfugge, se non lo si ferma nell'azione. La sua immobilità non può essere considerata come un fine fisso, se non con un movimento perpetuo. Dovunque si sta fermi, egli non è; dovunque ci si muove egli è. È una necessità quella di passare sempre oltre, perché egli è sempre al di là »[2]. Qui è il culmine e il limite della filosofia di Blondel: egli concepisce l'essere nell'atto, e intanto vuole anticipare l'essere sull'atto. Egli dice che Dio non è se non nell'atto, e intanto falsifica quell'essere in una trascendenza. Egli afferma che Dio si fa in noi, ma soggiunge: se non è, come può farsi in noi? Così l'immanenza vuol contenere in sé la trascendenza, ma nello stesso tempo lasciarla in sé e per sé, nel momento stesso che la conquista: un vero assurdo. Questo, perché l'immanenza, come l'intende Blondel, non è la vera assoluta immanenza: è l'immanenza dell'azione, dell'esteriorità del reale a sé, che contiene già in sé stessa, senza mediazione, il suo opposto. Di qui l'arresto della dialettica al suo punto culminante.

Ma, se alla risoluzione del trascendente il Blondel non giunge — e non vuole e non può giungervi — pure la sua dialettica lo spinge sempre più verso quella meta. L'ultima fase della dialettica dell'azione

---

[1] *Op. cit.*, p. 351.
[2] *Op. cit.*, p. 352.

è la divinizzazione del culto. L'azione religiosa si pone come sintesi dell'uomo e di Dio, e il culto si illumina di qui d'una nuova luce. Il carattere soprannaturale del domma non bisogna vederlo nei simboli sensibili; invece dallo sviluppo dell'attività pratica, e grazie allo sforzo della volontà per eguagliar sé stessa al proprio slancio, nasce il bisogno di una corrispondenza esteriore e di un complemento necessario alla nostra azione intima. Non basta che i dommi siano il veicolo del trascendente; è necessario che essi ne siano la verità immanente, e ne contengano la presenza reale: *caro verbum facta*. Nella pratica letterale l'atto umano è identico all'atto divino.

Così l'ultimo ammaestramento della filosofia dell'azione è che « il vero infinito non è nell'universale astratto, ma nel singolare concreto. Di qui stesso si manifesta in tutta la sua grandezza la funzione di ciò che s'è chiamato la lettera e la materia, di tutto ciò che costituisce l'operazione sensibile, di ciò che forma l'azione, il corpo dell'azione. È attraverso questa materia che si comunica intimamente a ciascun individuo la verità dell'infinito che opprime: è attraverso di essa che ciascuno è protetto dall'oppressione (*accablement*) dell'infinita verità. Per raggiungere l'uomo, bisogna che Dio traversi tutta la natura e si offra a lui sotto la specie materiale più bruta; per raggiungere Dio, bisogna che l'uomo traversi tutta la natura e lo ritrovi sotto il velo in cui Egli non si nasconde che per essere accessibile: così l'ordine naturale intero è tra Dio e l'uomo come un legame e come un ostacolo, come un mezzo necessario d'unione e come un mezzo necessario di distinzione » [1]. E questo doppio ordine si fonde in un

[1] *Op. cit.*, p. 449.

centro di convergenza unico. In questo centro di convergenza c'è più il Dio del platonismo religioso?

3. Il modernismo. — Nel suo significato filosofico — il solo di cui qui ci occupiamo — il modernismo è una concezione della religione che investe tutto il problema della vita. Esso ripugna ad ogni forma di dualismo: nella psicologia non ammette uno spirito separato dalla carne, ma vivifica e spiritualizza la carne con lo spirito; nella teologia non ammette un Dio astratto fuori del mondo, ma il suo Dio è il Dio vivente in noi e nel mondo; nella storia non ammette un nocciolo e una corteccia, ma vede il processo storico come tutto d'un getto, e la realtà umana nel suo svolgimento progressivo come elevata fino al divino; nella vita sociale non ammette ideali puramente contemplativi, ma la realtà sociale è per esso azione, carità, riforma. Ma tutt'intorno a questo quadro affatto moderno della vita, si stende un velo di platonismo, di quel platonismo inesterminabile, come diceva Ollé Laprune, che è dell'antica concezione della vita, e che attenua in certo modo le nuove tinte.

Il modernismo è l'espressione ultima della religione cattolica, di quella religione, cioè, che aveva introdotto nella romanità l'idea del soggetto, della persona metafisica e morale, che mancava al mondo greco. Esso è il prodotto genuino della cultura francese contemporanea (benché abbia antecedenti in Inghilterra e seguaci anche in Italia) e segna il contrapposto più reciso della cultura francese e della tedesca. Qui il protestantesimo è il figlio paralitico di quella grande e gloriosa madre che fu la Riforma: questa rappresentava il passaggio alla concezione

moderna della vita; il suo valore era quello di un passaggio. Ma cristallizzata in una formula religiosa, è divenuta l'ombra di sé stessa. Dio e il credente; niente altro. Quindi la storia è storia delle aberrazioni umane; e il credente è la soggettività astratta dalla realtà concreta, umana, in cui vive e che è frutto di tutto il suo passato; e Dio è la cosa in sé fuori del mondo. Il Dio del modernismo è invece il Cristo, il Verbo fatto carne; la continuità dell'esperienza umana attraverso i secoli è la chiesa; la soggettività del credente si esplica nel culto, nella pratica del domma, che condensa tutta la vita religiosa dell'umanità, e che, vivificata nella pratica dello spirito individuale, concretizza in quest'ultimo tutto il suo passato e tutta l'universalità umana, che non vive che in lui e per lui, e lui in essa e per essa.

Questa è la vita della chiesa cattolica; ma avere rivelato questa vita, averla risoluta nel pensiero riflesso, significa esserne già fuori: non ha detto Blondel che la coscienza di uno stato definito implica la liberazione da quello stato? Ciò che lega il modernismo alla chiesa non è che il semplice velo del platonismo.

Il padre spirituale del modernismo è, come risulta chiaro a chi abbia compreso questo brevissimo cenno che ne ho fatto in poche righe, Maurizio Blondel. Al sèguito di lui si son posti molti interpreti, più o meno essoterici, della sua profonda dottrina. Mi contenterò di citare qualche nome e di accennare a qualche dottrina soltanto, per non esorbitare dai limiti di questo quadro storico.

Un seguace del Blondel pieno di zelo e di calore è il P. Laberthonnière. L'essere è inteso da lui come soggetto, in armonia col realismo cristiano e in antitesi con l'idealismo greco. L'ideale della filosofia

greca è un ideale statico, semplicemente bello a vedere. Esso procura a quelli che lo veggono una gioia da artista, superiore, per la sua delicatezza, ai piaceri dei sensi. Perciò esso esercita un'attrazione, ma non crea nessuna obbligazione, perché è semplicemente da vedere e non da realizzare. L'ideale sollecita l'uomo dal di fuori, ma non provoca in lui nessun movimento interiore. Il realismo cristiano rappresenta invece l'interiorizzarsi dello spirito: l'uomo sente la sua intimità spirituale, si preoccupa del suo destino: la sua domanda non è più: che sono le cose? ma: chi siamo noi? donde veniamo e dove andiamo? [1].

Sulla concezione della soggettività concreta e attiva del credente è fondato ciò che il Laberthonnière chiama il dommatismo morale. Speculativamente, esso è la spiegazione della certezza per mezzo dell'azione: per conoscere l'essere e per credervi, bisogna cooperare a darsi l'essere a sé medesimo, nella propria vita liberamente voluta. Praticamente, è la messa in opera del metodo critico ed ascetico per liberarsi di tutta la relatività nella propria maniera d'essere e di pensare [2]. Ma la liberazione non è una compressione di ciò che è in noi carne, materia: la preoccupazione costante del modernismo è di spiritualizzare la materia, di mostrare che il soprannaturale si esige fin nella natura. Questo esigersi del divino non è il suo naturalizzarsi, non si tratta insomma di panteismo, come a torto è stato affermato; è l'elevarsi della natura, il suo compenetrarsi della grazia. Noi non cercheremmo se non

---

[1] L. LABERTHONNIÈRE, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris, 1904[3], pp. 20, 38.

[2] L. LABERTHONNIÈRE, *Essais de philosophie religieuse*, Paris, 1903[2], p. 108.

avessimo già trovato, diceva Pascal; la natura, dice sulle sue orme il Laberthonnière, non esigerebbe il soprannaturale se non fosse già penetrata dalla grazia divina.

L'influenza di Pascal sul modernismo è stata veramente grande: l'atteggiamento antintellettualistico, il metodo d'immanenza e un certo misticismo religioso (che non discorda dalla fiosofia dell'azione, che è il misticismo della pratica), sono tanti elementi derivati dalla filosofia di Pascal. E, al sèguito di Pascal, il Laberthonnière (ma già prima il Blondel) vuole introdurre il metodo d'immanenza nell'apologetica: questa non si fa consistere nel verificare dapprima il fatto storico in cui esteriormente si compendia la fede; ma nel trovare in primo luogo un senso alla nostra esistenza, nello spiegare ciò che noi siamo nella nostra realtà vivente: e di qui solo è reso possibile interpretare il fatto storico. Non bisogna già falsarlo con idee preconcette, ma cercarne la verità interiore. A questo modo i dommi appariscono come fatti, esplicativi di ciò che noi siamo e di ciò che dobbiamo diventare. Essi non hanno più un carattere astratto, ma esprimono la vita di Dio e la vita dell'uomo nel loro rapporto. La caduta di Adamo diviene così un avvenimento che domina il tempo, che s'è prolungato fino a noi e si prolungherà fino all'ultimo degli uomini [1]. Il Cristo non ci si offre come un fatto passato, della cui realtà noi dovremmo assicurarci, come se fosse un problema storico da risolvere, ma s'offre come una realtà presente, che è per noi la verità e la vita; cioè come un problema che ci si pone in quanto viviamo.

---

[1] *Essais*, cit., p. 208.

In questo modo, l'assolutezza del divino non si comunica a noi che umanizzandosi ed entrando nella nostra relatività stessa, per lavorare con noi a spogliarcene. Non c'è un assoluto che lo spirito riceva tutto fatto e che debba soltanto subire: i motivi della credenza nell'assoluto non divengono tali che se divengono i nostri motivi. E d'altra parte il soprannaturale non è qualcosa che si aggiungerebbe dal di fuori alla natura, giustapponendosi o sovrapponendosi ad essa, ma è nell'intimità stessa della natura. Non è un'entità accanto a un'altra entità, né una forza accanto a un'altra forza; ma è la vita stessa di Dio che penetra al cuore della nostra vita e che c'informa fin nelle ultime profondità del nostro essere. Esser cristiano non significa perciò aggiungere a pensieri e ad atti naturali dei pensieri e degli atti soprannaturali, ma dare un carattere soprannaturale a tutti i propri pensieri e a tutti i propri atti. È come una elevazione di tutto il nostro essere a una nuova potenza.

Tale è in effetti la vita del cattolicismo: in quanto è vita, realtà concreta, esso risolve nel suo processo l'ideologia platonica che è il suo simbolo; ma in quanto è religione, la sua condizione di vita è la stessa contradizione tra ciò che fa e ciò che dice di fare. Avere svelata questa contradizione significa aver negato il momento astratto della religione come tale, e avere inverato nel pensiero filosofico la vita religiosa, cioè elevato la religione stessa a filosofia. Ma il Laberthonnière, come già Blondel, e come tutti i modernisti, non è del tutto cosciente della portata della sua opera, e continua a distinguere un ordine ontologico da un ordine vitale e pratico, senza comprendere che quell'ontologia egli l'ha già negata.

Un'eco del movimento modernista ha risuonato

anche nell'animo del bergsoniano Le Roy, autore di una tesi sul dogma, che sollevò grande agitazione nel mondo cattolico. La tesi del Le Roy è che il dogma è la formula di una regola di condotta pratica. Qui sta il suo carattere essenziale e il suo elemento eterno, mentre la veste intellettuale non è che mutevole e contingente. Il domma « Dio è personale » significa: « comportatevi nelle vostre relazioni con Dio come nelle vostre relazioni con una persona umana »; similmente « Gesù è risuscitato » vuol dire: « siate in rapporto a lui come sareste stati prima della sua morte, come siete di fronte a un contemporaneo » e così via [1]. Questa tesi fu accusata di ateismo, ma il Le Roy poté vittoriosamente difenderla, perché la pratica, l'azione è intesa da lui [come dalla filosofia dell'immanenza] non più come semplice prassi, ma come il misticismo della prassi. Il domma non è più il dato, il fatto — ciò che lo stesso Le Roy mostra di non intendere — ma l'interpretazione del fatto secondo il principio dell'immanenza. Di qui un circolo dissimulato; per cui il carattere concreto della pratica, il suo valore spirituale, è in funzione della speculazione, e d'altra parte la pratica, in tanto è veramente religiosa in quanto prescinde da ogni elemento speculativo, contingente e mutevole.

Intimamente connesso al problema religioso, è il problema storico della religione. Il modernismo antepone il significato spirituale del fatto alla ricostruzione empirica del fatto stesso; ma questo anteporre non va inteso in un significato temporale, né in qualunque modo come un dualismo, ma in un senso,

[1] E. Le Roy, *Dogme et critique*, Paris, 1907, pp. 25-26.

direi quasi, trascendentale. L'apriorità dello spirito sulla lettera, sul dato, non esprime altro se non che la lettera, il dato, non si rivelano che nello spirito ad essi immanente. Come dice il Laberthonnière: «se il racconto della Bibbia è secondario, non è affatto nel senso che la storicità di ciò che esso contiene di essenziale potrebbe essere contestata senza detrimento della dottrina. Separata da questa storicità, la dottrina al contrario svanisce, perché ciò che la costituisce sono dei fatti dominatori, nei quali la realtà viene, per così dire, ad articolarsi, e che divengono poi dottrinali. A questo modo la tradizione, lungi dall'essere un semplice deposito che si trasmetterebbe come un blocco, in cui nulla si potrebbe modificare se non diminuendolo, diviene un'unità organica, che, nell'unità essenziale del suo germe, va sviluppandosi, esplicandosi attraverso l'umanità e utilizzando ogni cosa per mettersi in luce. La chiesa, per provare che esiste, cammina; per provare che vive, si organizza. Essa integra in sé successivamente gli aspetti diversi, sotto i quali la realtà si presenta. E, restando sempre la stessa, essa si rinnova, così negli animi che la vivono, come negli spiriti che la pensarono. Tale è il punto di vista dal quale bisogna guardare storicamente il problema religioso» [1].

E tale è il punto di vista del Loisy. Come la concezione religiosa di un Laberthonnière segna l'antitesi più recisa con quella di un Ritschl, così la storia di Loisy è perfettamente l'opposto di quella di Harnack. Che fa quest'ultimo? Egli, nella storia religiosa, toglie l'involucro con tanta perseveranza che si può chiedere se vi resterà infine qualche cosa. Nell'illusione di trovar Dio, togliendo tutto ciò che è contin-

---

[1] L. Laberthonnière, *Le rèalisme*, ecc. cit., pp. 50, 78, 159.

gente, trova un'ombra; nell'illusione di ripristinare l'Evangelo nella sua purezza, cristallizza la verità dell'Evangelo in un fatto isolato, inesplicabile. Il Loisy invece ha compreso che la verità dell'Evangelo non è una verità fatta, ma una verità che si fa nella storia. « L'Evangelo non è entrato nel mondo come un assoluto incondizionato, che si riassume in una verità unica e immutabile, ma come una credenza vivente, concreta e complessa, la cui evoluzione procede senza dubbio dalla forza intima che l'ha fatto duraturo, ma non è stato perciò meno influenzato in tutto, fin dal principio, dall'ambiente in cui s'è prodotto e in cui s'è ingrandito » [1].

L'Evangelo non è così che il germe d'uno sviluppo religioso che è avvenuto mediante e attraverso la chiesa: questa, lungi dal trovare una verità bell'e fatta, l'ha creata, creando e affermando sé stessa nel corso della propria storia. « Perché non porre — esclama il Loisy — l'essenza del cristianesimo nella pienezza e totalità della sua vita, che, perciò stesso ch'è vita, è movimento e varietà, ma in quanto è vita procedente da un principio ultrapotente, s'è ingrandita secondo una legge che affermava ad ogni progresso la forza iniziale di ciò che si potrebbe chiamare la sua essenza fisica, rivelata in tutte le sue manifestazioni? Perché l'essenza dell'albero dovrebbe ritenersi contenuta in una particella del germe dond'è uscita, e perché non sarebbe con altrettanta verità, e più perfettamente, realizzata nell'albero che nel seme? » [2].

Questa idea della verità che si fa è tutta propria della filosofia moderna, e il Loisy stesso n'è conscio;

---

[1] A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902, p. 37.
[2] *Op. cit.*, pref., p. XXVI.

la verità, egli dice, non entra tutta fatta nel nostro cervello; essa si fa lentamente, e non si può dire mai che sia compiuta [1]. Ma come tutti i modernisti, non giunge fino in fondo e finisce sempre con l'anticipare il fatto sul farsi e col considerare la verità in sé come immutabile, e come mutevole solo la sua espressione necessariamente inadeguata nel nostro spirito.

Ma tutta la sua opera contrasta con questo residuo di platonismo. Il Loisy in effetti non solo giunge a concepire la realtà come un farsi, come uno sviluppo, ma ancora la razionalità di questo sviluppo, che è l'assoluta immanenza del pensiero alla propria storia. « La chiesa può dire che, per essere in tutte le epoche ciò che Gesù ha voluto che fosse la società dei suoi amici, essa ha dovuto essere ciò che è stata; infatti essa è stata ciò che aveva bisogno di essere per salvare l'Evangelo e sé stessa » [2]. Di qui tutta la lotta della chiesa per affermarsi nel mondo è giustificata e compresa nella razionalità immanente della sua opera. E di qui ancora è giustificata e inverata la missione della chiesa. « Una società durevole, una chiesa, può essa sola, mantenere l'equilibrio tra le tradizioni che l'eredità della verità acquisita ci conserva, e il lavoro incessante che la ragione umana fa per adattare la verità antica alle condizioni nuove del pensiero e della scienza. È inconcepibile che ciascun individuo possa ricominciare con le sue forze l'interpretazione del passato e ricostruire per suo uso tutta la religione. Qui come altrove ciascuno è aiutato da tutti e tutti da ciascuno »[3].

Daremo infine un cenno solo delle questioni so-

[1] A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 191.
[2] *L'Évangile*, cit., p. 94.
[3] *Op. cit.*, p. 172.

ciali agitate dal modernismo, col riassumere un libro del Fonsegrive. Questi considera il morale e il sociale come in antitesi: quando si lascia libero il primo sembra che l'altro sia compromesso, e viceversa. Di qui i conflitti, a cui più d'ogni altro è esposta la chiesa cattolica in quanto è un governo sociale, e vuole in pari tempo mantenere il principio interiore di ogni vita morale. Questa specie di opposizione, dice il Fonsegrive, tra il progresso dell'Evangelo e quello dell'autorità esteriore ecclesiastica, ha colpito un gran numero di osservatori, fino a far credere che vi sia tra l'Evangelo e la chiesa una contradizione o un'inimicizia [1]. Il conflitto si aggrava quando si considerano l'una di fronte all'altra la coscienza religiosa e l'autorità religiosa. Se è questa che deve avere il sopravvento, non si è autorizzati ad agire contro la propria coscienza e ad essere irreligiosi nell'anima? E se si dà il predominio alla coscienza, come si fa a restare cattolici, nel senso della chiesa?

Questo conflitto sembra la formulazione teorica del conflitto reale che ha provocato negli animi dei modernisti la minaccia della scomunica da parte della chiesa. E la soluzione del Fonsegrive è incerta, ondeggiante, come già la condotta dei modernisti. Egli dice che tutte le volte che la coscienza si trova in conflitto con l'autorità, con la legge, dev'essere nella disposizione di annullarsi, di cedere, innanzi all'autorità. Ma soggiunge poi che, dove l'oppressione è troppo grande, l'individuo allora ha il diritto di rifiutare l'obbedienza [2]. Una soluzione, questa, che non contiene nessun criterio di condotta, perché

---

[1] G. Fonsegrive, *Morale et société*. Paris, 1907, pp. 30, 33,
[2] *Ibid.*

fondata sul criterio empirico del « troppo grande » e del « meno grande », che variano con gl'individui. E la condotta dei modernisti ha dimostrato l'insufficienza di una tale soluzione.

Il problema del Fonsegrive come quello del modernismo è però insolubile, perché posto male. Per volere stare a distanza eguale dalle due sponde della religione e della filosofia, il modernismo s'è trovato nel vortice della corrente e n'è stato travolto.

4. Il sindacalismo di Sorel. — Blondel è il sognatore dell'azione religiosa, Sorel è il sognatore dell'azione sociale: entrambi sono mistici, ma il loro misticismo è prodotto di una mentalità che s'è elevata molto al disopra del fiacco intellettualismo predominante.

Come abbiamo contrapposto il movimento religioso francese, prodotto dal fervore spirituale della Francia negli ultimi tempi, a quello tedesco, che è figlio del neo-kantismo, così ora contrapponiamo al nuovo materialismo storico degli Stammler, degli Staudinger, dei Vorländer, il sindacalismo di Sorel che è un derivato della filosofia bergsoniana. Ma allo stesso modo che questa è più una protesta contro l'intellettualismo che una vera vittoria su di esso, così è della concezione del Sorel: è un grido di riscossa contro la cultura positivistica, ma un grido che non trova eco, nemmeno nell'anima di Sorel. Ed egli resta perciò un sognatore delle vittorie napoleoniche — quelle che annientano l'avversario — e nel tempo stesso un contemplatore malinconico e pessimista della miseria morale della vita presente.

L'atteggiamento rivoluzionario del Sorel si manifesta nella distinzione che egli fa tra miti ed utopie.

Il mito è per lui quello che è l'azione per Blondel, l'intuizione per Bergson. I miti rivoluzionari permettono di comprendere l'attività, i sentimenti e le idee delle masse popolari che si preparano a entrare in una lotta decisiva; non sono delle descrizioni di cose, ma delle espressioni di volontà. L'utopia è al contrario il prodotto di un lavoro intellettuale; è l'opera dei teorici, che, dopo avere osservato e discusso i fatti, cercano di stabilire un modello al quale si possano paragonare le società esistenti, per misurare il bene e il male che esse racchiudono.

Il mito per eccellenza con cui insorge la classe operaia è lo sciopero. Con lo sciopero s'ingenera l'idea di una rivoluzione catastrofica, della grande battaglia napoleonica che il proletario combatte contro il borghese. Esso sopprime tutte le conseguenze ideologiche di ogni politica sociale possibile; i suoi partigiani considerano le riforme, anche le più popolari, come aventi un carattere borghese, e perciò da respingere: niente può attenuare per essi l'opposizione fondamentale della lotta di classe [1].

Ma purtroppo (dal punto di vista di Sorel, beninteso) questa lotta di classe predetta da Marx non si avvera; la borghesia sembra che tenda ad assorbire il proletario, col farne un borghese. Bisognerà dire che la previsione di Marx è fallita? Niente affatto, perché la violenza proletaria entra in scena nel tempo stesso che la pace sociale sembra appianare i conflitti; la violenza proletaria chiude i padroni nel loro ufficio di produttori e tende a restaurare la struttura delle classi, a misura che queste sembrano mischiarsi in un pantano democratico [2]. La bor-

---

[1] G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, 1908, p. 105.

[2] *Op. cit.*, p. 48.

ghesia ha così per Sorel una funzione negativa necessaria; è la materia, il μὴ ὄν dell'azione proletaria: deve contrastarvi per esserne vinta. E se non si presta a questo ingrato còmpito, e se si mostra remissiva, il proletario la costringe a prestarvisi, per poterne trionfare più facilmente. Qui sembra però che Sorel abbia fatto un po' i conti senza l'oste, come suol dirsi, e manipolato troppo a suo piacimento la povera borghesia. Ché, se questa cede e cedendo assorbisce in sé il proletariato, dove mai si eserciterà (e chi mai eserciterà) quella violenza redentrice, fuori che nella fantasia di Sorel? Il mito non va così a finire nell'utopia?

Ma la teoria di Sorel non si critica, perché non è veramente una teoria, ma un nobile ed elevato stato d'anima, è protesta d'un uomo di grande elevatezza morale contro le odierne mediocrità democratiche. Nella critica della cultura moderna Sorel è efficacissimo: egli svela la continuità di essa con l'illuminismo del secolo XVIII, con cui divide la superficialità, la grettezza e insieme la grande arroganza delle affemazioni. Oggi la scienza è per la borghesia un mulino che produce delle soluzioni per tutti i problemi che ci poniamo; la religione è trattata nel modo più superficiale; la morale si riduce ad una educazione della docilità, destinata ad assicurare l'ordine; e l'ultima parola della filosofia è il prammatismo, la dottrina che conviene ad ogni filisteo che voglia farsi accettare in un mondo molto indulgente [1]. Contro questa volgare mediocrità, Sorel insorge col suo concetto della violenza proletaria che dovrebbe spazzare l'aria pantanosa e creare l'ambiente nuovo. Perciò gli ripugna la contamina-

---

1 G. Sorel, *Les illusions du progrès*, Paris, 1908, p. 276.

zione della classe che sorge con la vecchia borghesia, e vuole la lotta ad oltranza; l'idea della lotta solleva il proletario dall'abbassamento in cui è caduto per il contatto col borghese, e gli dà la coscienza di sé stesso. Contro l'etica dei filistei, il proletario è chiamato a realizzare l'etica del sublime.

Questo è il grande sogno di Sorel. Avrà l'esperienza del sindacalismo convinto anche lui che il suo proletario era tanto diverso da quello reale, che era, per così dire, l'immagine corporea della sua protesta contro la bassezza del tempo?

5. Conclusione. — Dopo aver delineato i tratti più caratteristici del pensiero francese contemporaneo, noi possiamo tirare i fili del nostro lungo discorso. Abbiamo veduto la filosofia francese nella sua continuità e insieme nella sua antitesi col vecchio e col nuovo spiritualismo. Ciò che segna la continuità è il piano stesso filosofico di fondere psicologia e metafisica e di attingere alla vita del soggetto il fondamento della realtà dell'universo. Ciò che segna l'antitesi è il bisogno d'una concezione concreta della vita contro l'astratto intellettualismo della vecchia filosofia.

Questo bisogno via via più sentito è il motivo interiore dello svolgimento delle varie correnti. Il fenomenismo, come affermazione della vita superficiale (rappresentativa) del soggetto, e perciò come negazione della soggettività vera, si dissolve nella mente stessa del Renouvier, e genera la sua antitesi, il monadismo: là il reale tutto si squaderna, qui si rinchiude e si concentra in sé, senza che la sintesi dei due momenti sia raggiunta. E lo stesso si ripete ancora nella scuola fenomenistica, dal Gourd al Boi-

rac, che porta la concezione del fenomeno al suo massimo rigore ed alla più grande concretezza che poteva esserle consentita.

Nella scuola kantiana, il Lachelier conquista l'idea concreta della filosofia postkantiana, in un rapido lampeggiamento di pensiero, e la sua conquista si disperde nei primi kantiani, e si ritrova, arricchita, nel positivismo del Weber, che supera le due astrattezze, della pura esperienza psicologica e del naturalismo, nella concretezza assoluta della scienza, come sapere autocosciente che risolve continuamente, nel suo procedere, la natura che esso medesimo pone.

Il contingentismo del Boutroux si riallaccia più strettamente allo spiritualismo del Ravaisson, ma contiene già in sé la negazione della causalità meccanica, che quest'ultimo — sulle orme di Leibniz — lasciava in certo modo ancora coesistere colla finalità spirituale. Ma lo spirito, nella filosofia del Boutroux, è l'oscura potenza che si cerca sempre e non si trova mai (come ha notato un acuto critico): è libertà nel senso che è contingenza. Il tarlo che lo corrode è l'empirismo, che si esplica più ampiamente nella scuola del Boutroux e nella critica della scienza, la quale si chiude con un probabilismo a metà scettico, a metà dommatico. Ma d'altra parte lo spiritualismo disperso e ottenebrato del Boutroux si concentra e s'illumina nella filosofia del Bergson, che è il più grande sforzo dello spiritualismo dualistico per superare la sua premessa. Il coronamento della speculazione bergsoniana è il misticismo dell'intuizione, l'abbandonarsi dello spirito alla rivelazione immediata della vita.

Il positivismo, eliminato naturalmente in un periodo di così grande concentrazione spirituale, tenta

l'ultima risorsa in un travestimento platonico, che però riesce col Fouillée ad una speculazione fiacca e sfibrata; col Guyau a un dilettantismo morale, tra lo scientifico e l'estetico, rivelatore di una grande povertà interiore.

E infine dalla stessa negazione dell'intellettualismo da cui è sorta la filosofia dell'intuizione, e dall'antitesi col dilettantismo etico, sorge la filosofia dell'azione, come primato della credenza morale in Ollé Laprune, come dialettica in Blondel, come immanenza dello spirito, dell'atto puro, alla realtà, nel modernismo. Nondimeno sul residuo del procedimento dell'azione, la quale non risolve pienamente il suo problema, s'inserisce un motivo platonico di trascendenza che attenua in più modi la portata della filosofia immanentistica.

Ciò che è caratteristico nella filosofia francese contemporanea è il suo orientamento — in parte cosciente, in parte no — verso l'idealismo hegeliano. Tracce di hegelismo si trovano nel Boirac; un hegeliano è il Lachelier, e il Weber ha traversato la filosofia di Hegel per giungere al suo positivismo assoluto. Il motivo antintellettualistico della filosofia dell'intuizione e la sua concezione della realtà come atto, come creazione, sono altrettanti elementi hegeliani, mentre l'indirizzo della ricerca e la dottrina dell'intuizione sono di fonte del tutto diversa.

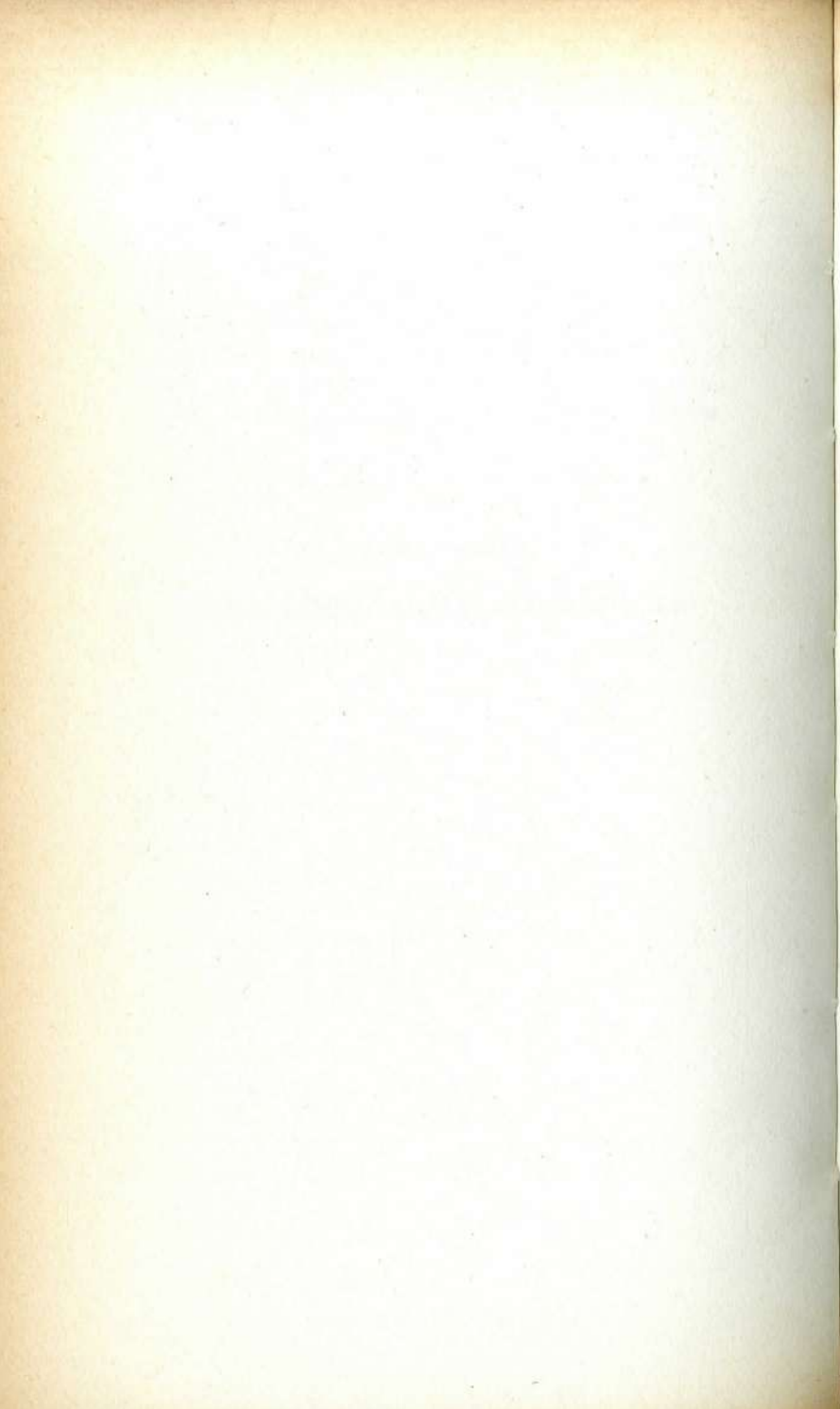
L'hegelismo di Blondel è evidente, e così pure l'immanentismo dei modernisti (parlo dei maggiori e non della plebe) e la concezione storica del Loisy rivelano la stessa origine.

Con ciò io non intendo fare una ricerca di fonti; molti degli autori che ho citato si meraviglieranno anzi della paternità che loro ho attribuito. Ma intendo soltanto mostrare l'attualità del problema

hegeliano dove più vibrata è la critica e la negazione del naturalismo. E la Francia che per questo rispetto — e cioè, assolutamente — è all'avanguardia del pensiero moderno, ha sentito ancora, con la maggior potenza, il problema hegeliano. Il fatto che non l'ha sentito come tale è anzi la prova maggiore di questa attualità: non è una reminiscenza o una riesumazione; è un'esigenza nuova che sorge dallo sviluppo del tutto originale del pensiero francese.

PARTE TERZA

LA FILOSOFIA ANGLO-AMERICANA

I

EMPIRISMO E NATURALISMO

1. Hamilton e Mansel. — La filosofia empiristica che abbiamo veduto in Germania e in Francia dissimulata in vario modo e sotto vesti diverse, si conserva invece in Inghilterra nella sua forma genuina e nella piena coscienza di sé medesima, se ne togli qualche mal riuscito tentativo di travestimento, assai presto svelato.

L'Inghilterra, si sa, è la terra classica dell'empirismo, la patria di Bacone, di Locke e di Hume. Ivi il tema empiristico si è continuato da Hume in poi senza contrasto, senza antitesi; ma appunto perciò senza alcun fecondo rinnovamento di pensiero, e quasi per forza d'inerzia, o meglio per stratificazione sedimentaria di nuovi dati su vecchi dati, del nuovo evoluzionismo sul vecchio sensualismo. È mancato un vero svolgimento di pensiero: con Hume la funzione storica dell'empirismo è compiuta e la sua massima originalità è raggiunta.

Per mezzo di questo pensatore, il più grande che mai abbia dato l'Inghilterra, la filosofia europea bruciava i suoi vascelli: infrante per sempre le speranze del dommatismo ingenuo, non restava al pensiero altra via che quella dell'idealismo. Il valore della

critica di Hume sta appunto nel suo carattere negativo, e nell'esigenza che essa pone di un inveramento; ma una volta sostantivata quella negazione in una dottrina rigida e chiusa, una volta convertita quell'esigenza in un risultato, il valore dell'empirismo vien meno, e non ci troviamo di fronte che ad una delle tante forme di naturalismo dommatico, che elevano le loro costruzioni sopra un vuoto di pensiero.

Perciò noi non possiamo considerare l'empirismo inglese moderno come una continuazione di quello classico: se è a parlare di continuazione, è come quella della notte rispetto al giorno: in tutto, tranne che nella luce. La continuazione vera dell'empirismo di Bacone e di Hume è l'idealismo di Kant e di Hegel; la filosofia dei Bentham, dei Mill, degli Spencer, è invece l'arresto del pensiero dal moto circolare, dal movimento vero, cioè, che circuisce il reale per i gradi della perfezione; è il continuarsi del moto, per così dire, lungo la tangente, in una continuità monotona e uniforme, che non contiene le ragioni di alcuna variazione, e che subisce perciò le sue variazioni dall'esterno.

E in effetti il nuovo empirismo non ha alcuna originalità: in esso ogni interesse speculativo è svanito, e non resta che la forma irrigidita dell'empirismo classico, cresciuta in spessore per sovrapposizioni esteriori. La sua originalità apparente è per l'appunto questo processo d'ispessimento, questo aumentare del suo campo d'azione, per effetto dell'importazione di nuovi elementi dalle scienze naturali e dalle fonti più svariate della civiltà e della cultura moderna. Ma il suo livello speculativo è restato identico: donde una certa goffaggine nell'ingrossamento sproporzionato della mole materiale, e

un certo che di farraginoso nell'accozzamento dei fatti più disparati, che quella filosofia ha saputo dare. In ciò si distingue il positivismo inglese da quello delle altre nazioni, in quanto ha applicato più coscienziosamente la formula positivistica del raccogliere i fatti e trarne le induzioni, e perciò si è reso più goffo e pesante. Presso di noi, popoli latini, d'intuizione rapida e di temperamento impaziente, non si è avuta mai, tranne qualche rara eccezione, tanta farragine di sapere enciclopedico, e la formula positivistica è finita quasi sempre nel vuoto parolaio: di qui l'eliminazione assai facile del positivismo, che avviene ai nostri giorni. Al contrario in Inghilterra, dove la tendenza del pensiero all'osservazione analitica, minuziosa, dei fatti rende possibile il lavoro di compilazione su vasta scala, il positivismo si conserva meglio e non si eliminerà tanto presto.

Storicamente, questa tendenza al lavoro di compilazione, che ha arrestato in modo durevole lo svolgimento dei motivi speculativi dell'empirismo classico, è rappresentata, sul principio del secolo XIX, dalla scuola degli scozzesi. Ivi la ricerca dei fatti diviene un fine a sé stessa: nei musei psicologici dei Reid e degli Stewart, non c'è più traccia della vita mentale e tutto si riduce a uno schedario di sensi e di facoltà dell'anima, ottenuto con un procedimento simile a quello usato dai medici di cui parla Molière. La psicologia degli scozzesi ha mortificato le menti per vari decenni, in Inghilterra e in Francia, dovunque sopprimendo ogni interesse speculativo, o affidando il pensiero alle facili rivelazioni del senso comune e al comodo lavoro di forbici sul tessuto dell'anima, da tagliuzzare in mille modi arbitrari. Dove poi quella psicologia non si è contentata di

collezionare, ma ha voluto spiegare, là s'è dimostrato qual'era la sua levatura. Nella teoria della conoscenza, contro la dottrina delle idee, delle immagini, il Reid e lo Stewart sostenevano che si conosce la realtà senza alcun intermediario di idee, così com'è in sé stessa; in altri termini, che l'oggetto del pensiero sia la cosa materiale, la *res*. Questo, dopo che s'era scritta in Germania la *Critica della ragion pura!*

La scuola scozzese pretendeva di contrapporsi all'empirismo dominante, che in etica prendeva nome di benthamismo, dal suo maggiore rappresentante, il Bentham. Ma in realtà erano ambedue delle espressioni della stessa fiacca mentalità, che nel benthamismo assumeva forme più ripugnanti, in quanto voleva giungere a una codificazione sistematica dell'egoismo, e nella psicologia scozzese aveva delle larvate tendenze umanitarie, contrassegnate, come al solito, dall'etichetta del senso morale.

Eppure non è mancato chi ha voluto far del Reid un Kant, equivocandone nel modo più completo la posizione storica. Primo tra tutti è stato l'Hamilton: ma perché Kant era per lui già diventato un Reid, filtrato attraverso la psicologia dello scozzese. Tuttavia non si può disconoscere l'importanza storica ed anche una certa robustezza di pensiero nell'Hamilton, che anticipa in Inghilterra le posizioni neo-critiche della filosofia contemporanea, e che, con la sua cultura kantiana, infonde un po' di vita all'estenuata filosofia degli scozzesi. Noi non potremmo intendere l'empirismo inglese senza prima aver fatto un rapido accenno all'opera dell'Hamilton, mentre un'esposizione compiuta di essa esorbita dai limiti del nostro quadro storico.

Come il fenomenismo francese, e molto prima di

esso, la filosofia di Hamilton trae da Kant un motivo empiristico: la negazione dell'assoluto e l'affermazione della condizionalità reciproca dei fenomeni. Pensare è condizionare: di qui la critica dell'incondizionato, dell'infinito, che trascendono il limite della conoscenza, e sono perciò impensabili. Con questa negazione, l'Hamilton pretendeva di esorcizzare l'assoluto dei postkantiani, e specialmente dello Schelling, da lui preso di mira più degli altri, e posto allo stesso livello del Cousin. Nel suo empirismo radicale, egli non comprendeva che l'assoluto da lui criticato non era già quello dell'idealismo, ma semplicemente l'ombra della sua posizione fenomenistica. Le contradizioni dello spazio finito e infinito, del tempo limitato e illimitato, sono le contradizioni stesse del fenomeno, dell'oggetto fissato nel pensiero, che proietta la sua ombra fuori del pensiero in una infinità e in una eternità immaginarie. La critica di questi concetti, nel mentre sembra consolidare la posizione del fenomenismo, la scuote in modo irreparabile, perché ne svela le antinomie latenti, da cui non c'è via di uscita. Il termine finale della filosofia di Hamilton è perciò l'agnosticismo, la rinunzia forzata a spiegare le contradizioni del reale, e il riconoscimento del mistero — che è l'assurdo stesso della posizione fenomenistica concentrato in un'entità immaginaria. Noi ritroveremo questa concezione nello Spencer, e l'analizzeremo per esteso; ma ci preme osservare fin d'ora che l'inconoscibile, nell'agnosticismo, non è al di là del fenomeno, ma nel fenomeno stesso, come sua contradizione interiore.

L'illusione degli agnostici sta nel sostantivare questa contradizione e nel proiettarla fuori del fenomeno, creando, con l'impotenza del proprio metodo, il Dio della religione. Così il Mansel svolgeva

l'assurdo della filosofia di Hamilton in una teologia, che elevava a principio l'inconcepibilità dell'assoluto, di Dio, ma cercava d'altra parte di acclimatare nelle coscienze Dio — l'assurdo della logica, lo scandalo del pensiero — mediante una dottrina della credenza.

La ragione intima di questa deificazione dell'assurdo sta nella stessa impossibilità in cui si trova la filosofia del fenomeno, del condizionato, di risolvere le antinomie inerenti alla propria posizione, e nella necessità che essa sente di dar loro un riconoscimento nel dominio del reale. Uno sdoppiamento di punto di vista, incompatibile con la dottrina del fenomeno: quello della realtà in sé e della realtà per noi, rende possibile poi, in ultima istanza, all'agnosticismo di sanare la contradizione in cui concepisce l'idea di Dio, col rimandare a Dio stesso la soluzione delle antinomie in cui siamo costretti, per la limitazione delle nostre facoltà, a pensare il suo concetto. Così il Mansel non ha paura di rincarar la dose sull'incomprensibilità del divino, ed asserisce anzi che un Dio che fosse concepito dal pensiero non sarebbe più un Dio. Egli perciò ripristina senza esitazione la formula del *credo quia absurdum,* e chiude con questo ideale ascetico del pensiero, di rinunzia a pensare, la sua fiacca speculazione. Quello che è più strano, è che il primato della ragion pratica, il quale segnava per Kant la scoperta dell'autonomia e della potenza creatrice dello spirito, vale invece per questo e per gli altri neo-kantiani, unicamente a sanare un vizio di procedimento, e a contrassegnare con un'etichetta insignificante la merce avariata del pensiero.

La tendenza agnostica, come tutte le tendenze che offrono un facile riposo alla mente e giustificano

la tardezza speculativa, ha ottenuto un grande favore in Inghilterra nel secolo XIX: la sua consacrazione finale è la metafisica dello Spencer; ma d'altra parte essa si è conservata, in un tono più basso, nella scuola di Hamilton e di Mansel, di cui come ultimo rappresentante si può considerare il Balfour, il noto uomo di stato.

La contradizione in cui si trova impigliato l'agnosticismo è, come abbiamo visto, la contradizione immanente all'idea del fenomeno: la finità e l'infinità dello spazio e del tempo, il regresso dell'ordine causale. L'antinomia esiste ed è vano dissimularla: nell'averla svelata consiste il merito di Hamilton e di Mansel, la critica dei quali può valere come un'istanza negativa contro la posizione del fenomenismo. Ciò posto, è da considerarsi come un peggioramento l'indagine dello Stuart Mill, che, esaminando la filosofia di Hamilton, mirava ad eliminare l'antinomia come illusoria, considerando l'infinità attuale del tempo e dello spazio e il regresso causale come idee non inconcepibili, ma semplicemente non immaginabili.

La pretesa soluzione del Mill si connette al suo atteggiamento nominalistico che impareremo tra breve a conoscere, e consiste semplicemente nell'asserire che il concetto dell'infinito e dell'illimitato è possibile, in quanto non è richiesto, per formarlo, la sintesi dell'immaginazione che non è mai compiuta, ma l'astrazione pura e semplice dai limiti del finito e del limitato. Bella soluzione questa, che ci dice che l'infinito esiste, ma come un nome; quasi che nel nome dell'infinito potesse esservi la sostanza di quell'*infinitus actu,* la cui presenza cagionava l'antinomia. Con la critica del Mill il problema che nell'Hamilton era ancora vivo si è attenuato; ogni

residuo d'interesse kantiano è scomparso, e siamo nel puro nominalismo.

2. Stuart Mill. — Per il Mill la realtà è la sensazione. Tutto si risolve in questo elemento primordiale, e, per converso, dalla varia composizione di esso risulta ogni realtà. La formula della composizione è la legge associativa: dall'aggruppamento delle sensazioni si formano le cose; dall'associazione dei gruppi, le relazioni del pensiero. Lo sforzo costante del Mill è stato di eliminare ogni traccia di apriori dal dominio dell'esperienza, e la sua abilità si è dimostrata in una serie di ricerche minuziose, analitiche, rivolte a dimostrare la semplice aposteriorità empirica laddove sembrava che l'apriorità fosse ineliminabile. Il Mill non indietreggia innanzi a nessuna conseguenza: perfino la matematica, che l'empirismo tanto radicale di Hume lasciava intatta dal dubbio, è risoluta nella pura empiria delle leggi associative; e gli stessi princìpi logici dell'identità, della contradizione, divengono per lui degli aposteriori dell'esperienza. Perciò il Mill è stato quello che, meglio di ogni critico, è riuscito a portare all'assurdo la tesi dell'empirismo, con lo spingerla al suo limite estremo.

Se la realtà è sensazione, che significato possono avere i princìpi della permanenza delle cose, della causalità dei fenomeni? Nessun altro che quello della stabilità dei gruppi di sensazioni e della costanza empiricamente accertabile dei rapporti di antecedenza e conseguenza tra i vari gruppi. Fin qui siamo con Hume: la causalità è semplice successione abituale dei fenomeni. Ma il Mill aggiunge di suo un altro elemento. La realtà è, sì, sensibile, ma non tutta

attualmente sentita: al di là della presenza immediata v'è la possibilità di quella presenza: tutta la realtà non attualmente sentita si risolve così in una possibilità di sensazioni, che, in quanto si rende costantemente attuale, col darsi di condizioni determinate, è una possibilità permanente di sensazioni. In tal modo avviene che noi non riattacchiamo le nostre idee di causalità, di attualità, di forza, alle nostre sensazioni presenti, salvo in un piccolo numero di casi, ma in generale alle possibilità permanenti di sensazioni, che ci sono attestate dal piccolo e variabile numero delle sensazioni che ci sono effettivamente presenti [1]. «Di qui noi apprendiamo rapidamente a concepire la natura come un sistema composto di questi gruppi di possibilità, a vedere la sua forza attiva manifestarsi nella modificazione di alcune di queste possibilità per mezzo di altre. Si arriva così a considerare le sensazioni, benché siano il fondamento di tutto, come una specie di accidente che dipende da noi, e le possibilità come molto più reali delle sensazioni attuali, anzi come le realtà stesse, di cui le sensazioni non sono che i simboli, le apparenze, o gli effetti.» Si arriva in altri termini a svuotare la realtà ed a ridurla alla pura ombra di sé stessa.

Questa dottrina della possibilità delle sensazioni, che è il maggiore documento dell'originalità del Mill, è il complemento logico dell'empirismo inglese, ma insieme la prova della sua grande inferiorità rispetto a quello classico. Il valore e l'importanza storica di quest'ultimo sta nella sua stessa incompiutezza. Col negare che la realtà sia fatta fuori e prima

---

[1] John Stuart Mill, *La philosophie de Hamilton*, tr. fr., Paris, 1869, p. 217.

dell'esperienza, e con l'affermare che essa si fa nella (e per la) esperienza empirica, l'empirismo classico confutava definitivamente la scolastica. Ciò che è il mondo, per quello che non è ancora sperimentato, di fronte a quello che è attualmente sperimentato, non forma per la scuola classica un problema vero e proprio, né d'altronde l'attualità dell'esperienza, intesa come semplice empiria, poteva offrir mezzo per risolvere un problema che è al di là di essa. L'empirismo lasciava così aperto un vasto campo, in cui poté spaziare la speculazione successiva, che fu tutta intesa a mostrare l'assoluta originalità dell'esperienza, e a risolvere nel procedimento del pensiero l'ombra della realtà in sé, proiettata fuori del pensiero nel dominio del non sperimentato. L'importanza dell'empirismo sta dunque nell'avere aperto le sue barriere: nel che si manifesta alcunché di simile a quel che Hegel chiama l'astuzia della ragione, per cui quella dottrina, pur essendo insufficiente a risolvere col suo procedimento il dualismo fondamentale della scolastica (quello di potenza ed atto, retaggio dell'aristotelismo), non pregiudicava, dal suo ristretto punto di vista, la posizione nuova conquistata, e si guardava bene dal contrapporre l'esperienza possibile all'esperienza attuale, e ancor più dall'escogitare una soluzione là dove appena andava formandosi il problema.

L'empirismo tardivo del Mill invece si dà come prima cura quella di chiudere le sue barriere: nel non-sperimentato esso vede la possibilità della sensazione; quindi il mondo è dato come possibilità prima che come atto; quindi scompare l'originalità dell'esperienza, una volta che il mondo è già dato come possibilità; quindi il dualismo millenario di potenza ed atto è ripristinato nella sua integrità; quindi in-

fine la filosofia del Mill non è che un residuo di scolastica, e della specie peggiore. A questo significato interiore delle dottrine non pongono mente coloro che, fermandosi alla superficie delle cose, bollano una filosofia come aprioristica (ciò che vuol dire spesse volte cervellotica) sol perché non si ferma alla constatazione del fatto bruto, e ne elogiano un'altra come sperimentale, sol perché vi si parla di esperienza. La filosofia del Mill che vien portata sugli scudi dagli uomini di scienza è invece la negazione della scienza: essa è fuori dell'indirizzo di Bacone e di Galilei: è scolastica sorta fuori tempo, e perciò ha soltanto i difetti della scolastica, e nessuno dei grandi, inestimabili pregi.

Questo ci rende finalmente chiaro quel che dicemmo da principio, di non poter cioè considerare l'empirismo moderno come la continuazione di quello classico, il che si renderà ancor più evidente nell'esame della logica empiristica.

Per completare l'esposizione del pensiero del Mill, dobbiamo dire che egli stesso si è accorto di avere annegato la realtà nel niente, nel vuoto delle possibilità permanenti. E in effetti per lui, non solo la realtà esteriore si risolve in quelle possibilità, ma anche il soggetto senziente. La credenza che il mio spirito esista quando non sente, non pensa, e non ha coscienza della sua propria esistenza, si riduce alla credenza d'una possibilità permanente di questi stati. Qui però il Mill si ferma interdetto: quel che c'è di veramente incomprensibile, egli dice, è che una cosa che ha cessato d'esistere, o che non ha ancora cominciato ad esistere, possa tuttavia essere in qualche modo presente: che una serie di sentimenti di cui la parte infinitamente più grande è passata o è da venire, possa essere incorporata, per così dire,

in una sensazione presente, accompagnata dalla credenza nella sua realtà. Io credo, soggiunge poi, che quel che v'è di più saggio è di accettare il fatto inesplicabile senza fare una teoria della sua produzione [1]. L'incomprensibile viene ad essere così tutta la teoria del Mill, con le sue sensazioni che stanno lì come ombre, senza nascere e senza morire, ma solo comparendo e scomparendo chi sa come, indipendentemente da ogni coscienza, e che col loro aggruppamento dovrebbero produrre la coscienza; una produzione non dissimile da quella, escogitata dal naturalismo, della sensazione per opera del movimento materiale, come notava lo Spaventa.

3. La logica dell'empirismo. — Su questa psicologia il Mill fonda la sua logica. Questa è rappresentativa di tutto l'indirizzo empiristico del pensiero inglese, e costituisce un tema fondamentale, ripetuto, salvo piccole variazioni, da moltissimi scrittori, tutti di assai mediocre importanza, di cui non ci occuperemo in particolare. A una tendenza così impersonale si addice una esposizione impersonale, o meglio impersonata nello scrittore meglio rappresentativo del tipo.

Per il Mill, la realtà è sensazione, quindi il concetto è il riassunto del contenuto sensibile, impoverito, mediante l'astrazione, dei suoi elementi specifici. Per dirla in una parola, il concetto è il nome, la generalità vuota. E, una volta che la realtà è fatta nel senso, il giudizio non è creatore di realtà, ma è il semplice rapporto dei concetti, che fonda la cre-

---

[1] *Op. cit.*, p. 235.

denza nell'oggettività — dove per oggettività non si intende altro che la semplice sostanza.

Ora, se il concetto è il semplice risultato dell'astrazione delle note sensibili, esso è il puro concepito, l'intellezione già fatta, non l'*intelligere*, non l'atto del pensare. Quindi la logica non si riferisce alle leggi del pensiero come pensiero, ma a quelle dei prodotti del pensiero; cioè a dire, ciò che cade fuori della logica è lo stesso pensiero. Come semplice prodotto, il concetto non è *norma sui,* ma ciò che è normativamente determinato dal procedimento astrattivo che lo trascende e lo gradua in un ordine estrinseco, a seconda della misura diversa in cui si opera in esso l'astrazione. Di qui un'anticipazione del procedimento del pensiero sullo stesso pensiero, per cui questo trova, già prima di muoversi, determinata la sua strada: o dal particolare al generale, o viceversa, lungo la linea rigida dei gradi di astrazione. In ciò consiste la logica induttiva e deduttiva. Qui, come si vede, lo schema vuoto del pensiero, il *posterius* ricavato dalle intellezioni fatte, viene elevato a un *prius* del pensiero, a una norma preordinata, secondo cui il pensiero deve modellarsi. In questo sofisma consiste tutta la logica induttiva e deduttiva.

Il suo motivo è antiscientifico, antisperimentale. Un processo di generalizzazione elevato come fine a sé stesso è il meccanizzamento completo del pensiero, la negazione di ogni originalità sua, e l'annientamento di ogni attualità del procedimento, in una potenzialità vuota, contenuta già a priori nel metodo. La scienza vien così ridotta a una collezione arbitraria di dati, tenuti insieme dalla norma estrinseca del metodo. L'empirismo che pretende di essersi liberato dall'idea della realtà fatta in sé, non fa

invece che spostarla dalla natura esteriore nel metodo, rendendo così natura lo stesso pensiero: esso è un peggioramento del dommatismo, perché introduce il nemico proprio in casa sua. Questo spiega perché un empirista acuto come il Mach ha sentito una certa ripugnanza per i così detti metodi scientifici, sembrandogli giustamente che con essi non si faceva che collezionare la scienza già fatta e non già spiegare il farsi della scienza. Questo dà ragione ancora delle continue oscillazioni in favore e in disfavore dei metodi, che si sono avute nel corso della storia, sembrando ora infruttifero un metodo, ora un altro. In realtà sono infruttiferi tutti per definizione, non essendo altro che schemi astratti dai prodotti immobilizzati del pensiero, che presuppongono la scienza già compiuta. L'apparente fecondità dei metodi deriva da una curiosa illusione: si confronta il metodo col pensiero che inventa, che scopre, e si dice che il metodo giova all'invenzione e alla scoperta; si prende, in altri termini, un *posterius* per un *prius*.

Questo formalismo logico si trova già nell'empirismo classico, ma ivi non rappresenta che la scorie di un pensiero che nell'interno è vivo. L'originalità di quell'indirizzo non consiste già nell'aver messo in vigore il metodo induttivo — questa reminiscenza dell'arte lulliana costituisce la parte più scadente dell'opera di Bacone —; ma nell'avere scoperta la soggettività dell'esperienza e negata la realtà fatta del pensiero. Solo che l'incompleta coscienza della portata vera della scoperta faceva sì che quei pensatori levassero in alto l'etichetta dei metodi, nel mentre che essi rinnovavano, in realtà, le cose.

Nel moderno empirismo invece l'etichetta è diventata fine a se stessa: il metodo induttivo e quello deduttivo costituiscono delle finalità vere e proprie

del pensiero scientifico. Si fa la scienza per generalizzare e non si generalizza per fare la scienza. Né si tratta di un semplice spostamento di parole: la così detta filosofia sintetica, o meglio enciclopedica, che ha il suo rappresentante maggiore nello Spencer, è tutta materiata di questo errore, di contrapporre al pensiero il proprio procedimento, e di considerare la generalizzazione come un fine a sé stessa.

Ma vi sono delle conseguenze anche più gravi. Tutta la tendenza antiscientifica di una gran parte della filosofia contemporanea deriva da questa logica del meccanismo mentale. Si scambia il pensiero con lo schema vuoto del formalismo, e poi si conclude che questo schema è incapace a conquistare la realtà. Si crede di combattere la scienza e invece si combatte il meccanismo della logica. Ma l'errore di questi pretesi antintellettualisti è precisamente identico a quello dei fautori della logica formale e consiste nell'identificare la scienza con gli schemi meccanizzati, dove della scienza non resta più altro che il *caput mortuum*. Noi abbiamo osservato questo errore parlando del contingentismo francese e delle varie tendenze anti-scientifiche oggi fiorenti. Si dice che il principio d'identità è incapace a fondare una verità sola, e si crede di poter concludere che la logica, il pensiero, è impotente di fronte al reale: ma non si tratta che dell'impotenza di una falsa logica, che non conserva più alcuna traccia del pensiero nella sua attualità. Quel piccolo mostricciattolo della logica matematica, che impareremo a conoscere tra breve, non è altro che una conseguenza ulteriore di questa logica.

Nella dottrina del Mill e dei suoi seguaci, il meccanizzamento del pensiero è completo. Questi scrittori non si accontentano di preordinare lo schema

generale del pensiero al pensiero stesso, ma nel campo dell'induzione e della deduzione procedono a distinzioni più particolareggiate. Si parla di metodi di concordanza, di differenza, di variazioni e di residui; di induzioni storiche, statistiche, di deduzioni matematiche e non matematiche, ecc., ecc. Un guazzabuglio di concetti mal definiti, e il più spesso, anzi, ritagliati con l'accetta, che assume le sue forme più grossolane nei trattati scientifici, tutti impastoiati nel verbalismo dei metodi.

Il più strano è che non solo gli empiristi cadono nell'illusione dei metodi, ma gli stessi idealisti. Le celebrate logiche del Bradley e del Bosanquet non differiscono un gran che da quella dello Stuart Mill: la sola differenza sta nel grado diverso di meccanizzamento del pensiero. Così la logica del Bosanquet, senza dubbio la migliore tra tutte, vuol essere, sì, una dottrina del giudizio e considerare il giudizio come creatore di verità, ma poi s'impiglia nel verbalismo dei nomi, delle leggi meccaniche del pensiero, dei processi d'inferenza, e così via. Ne nasce il dualismo della doppia logica: la logica dell'essere o metafisica, e la logica del sapere [1]: un dualismo che è in aperta contradizione con le premesse della filosofia idealistica.

Ma la logica dell'empirismo, per quel che in essa c'è ancora di vivo, si avvia verso una descrizione del processo genetico del sapere. In quanto è una teoria dell'origine empirica del concetto e risolve il problema della validità in quello della formazione psicologica, essa è già potenzialmente una logica genetica. Questo risulta chiaro nel Mill, per cui la

---

[1] B. Bosanquet, *Logic or the morphology of knowledge*, Oxford, 1888, I, p. 247.

logica non costituisce che un capitolo della psicologia. Ma anche il Bosanquet, di cui sopra s'è parlato, inclina verso una veduta simile, in quanto concepisce empiricamente l'evoluzione della conoscenza come l'emancipazione della mente individuale dalle sue accidentali limitazioni. Quello che sfugge però all'empirismo nella sua indagine del processo genetico del sapere è l'anima, il movente interiore dello sviluppo. Siccome per esso la realtà affiora tutta nella sensazione, il passaggio da un grado all'altro del sapere non può avere che delle ragioni estrinseche, le quali cadono fuori di ciò che si svolge. Tale è il concetto dell'associazione psicologica nella filosofia dello Stuart Mill. Perciò la logica genetica non può riuscire a comprendere che le tappe del pensiero e mai il movimento dall'una all'altra: essa si riduce a una semplice descrizione più o meno estrinseca, non ad una spiegazione del processo del sapere.

Negli ultimi tempi, l'espressione compiuta e più ricca (per quanto è consentito dalle premesse) della logica genetica è stata data dall'americano Baldwin.

La logica del Baldwin vuol trattare il pensiero come vivente, e colpire i vari momenti del suo sviluppo. La verità non è fatta d'un colpo, ma si fa per gradi, e i tre gradi fondamentali sono quello prelogico, logico e iperlogico, il quale ultimo corrisponde alla concezione estetica ed etica del mondo.

In questo procedere del pensiero dai gradi più bassi ai più alti, noi abbiamo un'efficienza via via maggiore dei fattori di controllo, per cui l'esperienza indistinta e fluente del pensiero si determina, si circoscrive, per raggiungere una sistemazione sempre più compiuta. Una tale efficienza dei fattori di controllo è, nei primi momenti del processo, puramente

involontaria; ma col progredire del pensiero, essa diviene cosciente, riflessa. Il primo controllo conscio, per cui il contenuto dell'esperienza va assumendo una determinazione, è la memoria. La sua opera mediatrice consiste in ciò, che nel tessuto omogeneo dell'esperienza primitiva, dove le cose non si distinguono dalle idee, ma costituiscono insieme una indifferenza psico-fisica, la memoria introduce la prima distinzione, distaccando la costruzione logica dalle cose dell'esperienza immediata del senso [1]. Da questo punto, la serie delle mediazioni e delle determinazioni procede continua: nello stadio logico, l'individuazione degli oggetti, già iniziata nello stadio prelogico, si compie sempre meglio: le leggi dell'identità, della permanenza, ecc., esprimono appunto questa maggiore determinazione del contenuto del pensiero. Ma — e in ciò consiste l'errore fondamentale dell'empirismo — questo progresso non è un vero progresso, perché la realtà è già implicitamente fatta nel senso: nel pensiero essa si precisa e si coordina soltanto; quindi le relazioni logiche non introducono alcunché di nuovo nella realtà; esse hanno la medesima natura degli oggetti tra cui si stabiliscono. Proprio l'opposto dell'idealismo, per cui gli oggetti si risolvono nelle relazioni. Come già abbiamo osservato per l'empirismo dello Schuppe in Germania, quello del Baldwin sostantiva le relazioni, le riduce a fatti, a cose. Di qui, ciò che gli sfugge è per l'appunto il carattere dinamico dello sviluppo: le varie fasi che il pensiero traversa gli si prospettano come tante unità puntuali, immobili.

Dal suo punto di vista empiristico, descrittivo, il

---

[1] J. M. Baldwin, *Thought and things* (o *Genetic Logic*), 1906, I, p. 70.

Baldwin non può far di meglio che giustapporre le varie fasi: la mediazione, la riflessione del pensiero, che vorrebbe essere l'anima dello sviluppo, è invece anch'essa alcunché di estrinseco di fronte all'oggetto. Siccome essa non è che un semplice controllo, non può crear niente di nuovo, ma si riduce alla semplice verifica dell'accordo dei fatti dell'esperienza l'uno con l'altro, e dell'accordo dei soggetti conoscenti tra loro. Un problema, come si vede, che si svolge al di qua del problema trascendentale, critico, del conoscere, perché il fatto empirico dell'accordo presuppone l'identità di coscienza.

Il punto culminante della logica del Baldwin è perciò — date le premesse — il concetto della *syndoxis*, della verità come accordo delle idee, come identità estrinseca delle opinioni [1]. Qui il Baldwin, per quanto usi un procedimento più strettamente scientifico, arieggia in certo modo il prammatismo, una dottrina che deriva anch'essa dalla filosofia empiristica, e che noi esamineremo a parte.

4. L'ETICA DELL'EMPIRISMO. — Sulla psicologia empiristica, ricca di una letteratura inesauribile, noi non ci tratterremo, priva com'è di ogni interesse filosofico. Come tutto l'empirismo, essa non presenta svolgimento alcuno, ma solo la sovrapposizione d'indirizzi alquanto divergenti. Dalla psicologia del Mill, che resta chiusa nella realtà immediata della sensazione, si passa al naturalismo dello Spencer e dei suoi seguaci, che vogliono fondare la psicologia sulla biologia; ed applicando i princìpi dell'evoluzionismo darwiniano, tentano di spiegare l'incompren-

[1] *Op. cit.*, II (1908), pp. 60, 61, 63.

sibile principio di associazione del Mill col concetto della trasmissione biologica ereditaria.

Più interessante è invece l'esame dell'etica empiristica, che ci offre un ottimo mezzo per misurare il livello mentale di questo indirizzo.

L'etica empiristica muove da una concezione dell'uomo come d'un essere egoista, che in poco o in niente differisce dal bruto, e, o nega tutto lo svolgimento morale dello spirito, come a un dipresso faceva il Bentham quando definiva la virtù come un *ens rationis*, o — ciò ch'è peggio — cerca di trarre dall'egoismo l'altruismo, la virtù, mediante il facile gioco delle associazioni.

Il meno inconseguente di questi moralisti era stato il Bentham, il quale, pur non negando quella sfera di azioni che trascende i limiti del singolo, nondimeno non voleva vedere in quella tendenza a promuovere il benessere generale, altra cosa che una regolarizzazione dell'egoismo. Però, nella sua rozzezza psicologica, il Bentham andava in cerca di una formula quantitativa del piacere, che si aggirava tra massimi e minimi, quasi che gl'interessi umani potessero pesarsi nella bilancia.

La preoccupazione costante degli empiristi inglesi dopo il Bentham è stata quella d'includere nella formula empiristica quella sfera dell'attività che trascende i limiti dell'individuo ed è rivolta al benessere comune senza alcun secondo fine egoistico. Qui si fa sentire l'influenza indiretta del moralismo degli scozzesi; ma d'altra parte l'empirismo, costretto a ricorrere a ripieghi d'ogni sorta e talvolta a veri giochi di prestigio per spiegare la trasformazione dell'egoismo in altruismo, il sorgere dell'obbligazione morale e l'affermarsi di essa nella coscienza, palesa qui la sua grettezza filistea e cade

nella condanna che già Rousseau infliggeva ad Helvétius, col dire che sarebbe una troppo abbominevole filosofia quella che si trovasse imbarazzata delle azioni virtuose [1]. Alla formula quantitativa del Bentham il Mill sostituisce una formula qualitativa del piacere e dell'interesse. Ma se per questo verso egli supera il suo maestro, gli è poi di gran lunga inferiore in rigore logico, perché cerca di far venir fuori dal gioco di questi interessi soggettivi qualcosa di diverso da essi: la virtù, l'altruismo; laddove il Bentham, fedele alla sua premessa, aveva riconosciuto che tutti questi sentimenti non sono che formule diverse di uno stesso fatto fondamentale, e ne conservano perciò la natura e il carattere. Ma bisogna pensare che qui il Mill subiva l'influenza, oltre che del Bentham, degli scozzesi, i quali avevano, secondo la loro abitudine di risolvere problemi con l'apporre etichette, escogitato un senso morale per le azioni virtuose: quasi che la moralità fosse il prodotto automatico di un apposito congegno! E non si può quindi negare che, per questo verso, la teoria del Mill costituisca un progresso, perché è un tentativo, per quanto rozzo, di spiegazione della moralità, mediante un processo di associazioni: è insomma un accenno al riconoscimento della formazione spirituale del carattere morale; non la semplice apertura d'un rubinetto, come per gli scozzesi.

Il segreto del Mill, qui come da per tutto, è l'associazione. L'uomo che è tutto senso e interesse soggettivo, trovandosi nella società, comincia a connettere, per mezzo dell'associazione delle idee, il benessere suo a quello degli altri: via via gli diviene

[1] GUYAU, *La morale anglaise contemporaine*, Paris, 1885², p. 20. A questo libro e all'*Utilitarianism* del Mill ho attinto in gran parte la materia di questo paragrafo.

impossibile immaginarsi fuori dei rapporti con gli altri e insensibile agli interessi altrui; e finalmente, a furia di associare il benessere proprio con quello degli altri, egli finisce col dimenticare il benessere proprio come proprio, e col volere il benessere altrui come altrui. Ricorre qui il noto esempio dell'avaro che cerca il danaro prima per le soddisfazioni che gli dà, e poi per sé stesso. Così la virtù sarebbe prima un vizio, l'egoismo, ma col tempo l'io scompare e resta la virtù senz'altro. Io non riesco francamente a capire come si è potuto attribuire un'importanza a questo gioco da prestidigitatore. La virtù ridotta al grado di un'abitudine! La virtù posta sulla stessa linea del vizio, e per giunta contenente meno del vizio, in quanto sorge dalla semplice soppressione di un elemento di quest'ultimo!

Si possono immaginare le conseguenze di queste premesse. Si tratta del sentimento di obbligazione? È una trasformazione del sentimento della paura per l'autorità, suggerisce il Mill. E il Bain, altra lancia spezzata in favore dell'empirismo, soggiunge: non della paura soltanto, ma anche dell'imitazione. Noi ci sentiamo obbligati, perché imitiamo in noi il modo di agire dell'autorità esteriore costituita. Tutto ciò è semplicemente mostruoso: la vita interiore della coscienza, il contrapporci di noi a noi nei nostri momenti più solenni in cui c'imponiamo una linea di condotta e sacrifichiamo tanta parte del nostro essere, tutto ciò è ridotto a uno scimmiottamento, a una contraffazione d'una udienza di tribunale. Ma si dirà che il Bain non ha inteso di annullare la nostra idea presente dell'obbligazione in quella dell'imitazione, ma solo di mostrare che in quest'ultima va ricercata solo l'origine della prima. Ciò è vero; ma appunto in questo pseudo-storicismo con-

siste l'errore più grave dell'etica empiristica. Si fa della moralità un prodotto naturale, un'accumulazione sedimentaria di abitudini; e si finisce così col renderci schiavi del nostro passato, prodotti irresponsabili di qualcosa che non abbiamo più facoltà di modificare. Questo è lo pseudo-storicismo degli empiristi. Mentre al contrario la moralità (che è poi tutto lo spirito) è creazione continua: ogni atto morale non è il riassunto d'un'esperienza passata, ma riassume in sé, nella sua originalità creativa, tutto il passato. Io che decido non sono ciecamente trascinato dalla corrente della mia vita scorsa che preme su di me; al contrario, io concentro in me tutto il mio passato nel mio atto presente del volere, che ha perciò qualcosa di eterno, e con la mia decisione intacco profondamente il mio passato. Qui sta l'originalità della coscienza morale, per cui nessun passato è irrevocabile. E qui sta la profondità del concetto evangelico della redenzione. Ciò che del passato è irrevocabile, è quello soltanto che è fissato, incorporato nel fatto; ma la sua parte ancora viva — che è la più profonda — è nel dominio della nostra volontà.

L'errore dello pseudo-storicismo si aggrava con lo Spencer che, col ricorrere alla biologia ed all'eredità, nella discussione dei problemi dell'etica, ha emesso la nota più stonata. La rozza deduzione della moralità che si trova nel Mill è qualcosa almeno che si compie nella vita dell'individuo: il gioco delle associazioni e delle obliterazioni da cui si forma la moralità è qualcosa che dipende in certo modo da lui, e di cui gli si può attribuire una certa responsabilità; ma una volta riposto il morale nelle modificazioni organiche avvenute per lenta sovrapposizione nell'evoluzione della specie, si ritorna al

rubinetto degli scozzesi, alla produzione automatica della moralità, con l'aggravante che nella teoria degli scozzesi c'era un'ingenuità fanciullesca e magari simpatica, e qui invece c'è tutta la trivialità di una pseudo-scienza.

Entro siffatte mani, tutti i concetti della morale, il fiore della seria e profonda speculazione dei secoli, sono resi irriconoscibili. Il Sidwick crede al dovere, però la sanzione non è per lui la conseguenza del dovere, ma la sua condizione necessaria. Il che val quanto dire che non ci crede, perché non si tratta di ammettere il fatto bruto del dovere (come se questo potesse significar qualcosa), ma la spontaneità della norma. E finalmente con l'impertinenza di un ragazzo, che ficca la mano imprudente tra le cose di cui meno capisce l'importanza, viene su il Clifford, il quale, impressionato del carattere ipotetico delle leggi scientifiche, vuole, perché si elevi la morale a scienza, che le sue leggi siano formulate ipoteticamente: se volete questo, fate quest'altro. E tutto ciò, detto con una cert'aria puerile d'improvvisazione, come se uno dei più grandi sforzi del pensiero, sulla fine del secolo XVIII, non fosse consistito appunto nella distinzione dell'imperativo categorico dall'imperativo ipotetico.

5. La metafisica dell'empirismo: Spencer. — La metafisica di Spencer è la verificazione *in corpore vili* della validità della logica del Mill. Il *vile corpus* è la scienza come materia amorfa in servizio della logica dell'induzione e della deduzione. Seconde questa, come abbiamo veduto, il pensiero è fatto bruto che si adatta a un meccanismo estrinseco, a una forma schematica che lo domina, ma

non lo compenetra. Al pensiero, materia inerte, è sovrapposto il suo procedimento: l'induzione e la deduzione sono considerate come due vie, due canali, attraverso cui deve passare questa materia amorfa. Ora, nella metafisica di Spencer, il materiale amorfo è costituito appunto dal contenuto delle scienze particolari; l'induzione e la deduzione sono gli schemi attraverso cui esso deve ancora filtrare per diventar filosofia. Spencer costruisce una filosofia per attuare un metodo; questo è il suo assunto.

E solo per questo egli poteva, prima di avere svolto il suo sistema, stabilirne il numero dei volumi e l'ordine della composizione e cercarne per fino dei compratori: la sua filosofia era già tutta contenuta potenzialmente nel metodo; e il suo ingegno facile, pronto ad assimilare, non tormentato da nessun dubbio filosofico, da nessuno di quei dubbi, io dico, che fanno rovinare dieci e dieci volte i sistemi nelle menti di coloro che li pensano, tutto ciò gli agevolava l'adempimento del còmpito enciclopedico che si era proposto.

Che verità potrà mai rivelarci una tale filosofia? Si pensi: la verità della scienza naturale non è una verità bell'e fatta; ma una verità che si crea: un risolversi continuo del fatto bruto nelle relazioni del pensiero, e un affermarsi, in questa mediazione, della concretezza e dell'attualità del procedimento scientifico. Per lo Spencer invece la scienza naturale è un fatto bruto, e la sua verità un fatto bruto essa pure: la scienza non è che un semplice momento di quel procedimento astratto ed estrinseco del metodo: un semplice gradino della generalizzazione empirica. Cosicché la filosofia presuppone già la verità della scienza, e non vi può aggiungere nulla; anzi, rappresentando un grado più astratto della

generalizzazione, essa non fa che volatilizzare quella verità che le è già data, e ridurla a un facile gioco di concetti più o meno vuoti. Chi credesse che una verità, anche così impoverita e svaporata, resta pur sempre una verità, si mostrerebbe impigliato nell'errore stesso che qui si critica, col credere che la verità si trovi disseminata lungo la scala delle generalizzazioni, nel mentre che, lo ripeto, la verità è concretezza, attualità del procedimento.

La metafisica di Spencer si dimostra, così, falsa nel suo principio. Essa consiste nell'assumere due concetti generalissimi, forza e materia, ultimo residuo delle leggi e dei princìpi empirici, e nell'escogitare un ritmo di questi primi princìpi, per cui la realtà attraversa delle fasi di evoluzione e di dissoluzione, d'integrazioni e di disintegrazioni. Trovato il principio (e nel trovarlo egli si giova insieme della deduzione e dell'induzione) l'applica poi in tutti i campi del sapere, dall'astronomia e dalla fisica, alla psicologia ed alla sociologia. Dovunque la realtà compie questo lavoro di Sisifo, di fare e disfare: ogni finalità è bandita dal processo; la vita della coscienza, quella dell'umanità, non intaccano in nulla di essenziale la legge; anzi si risolvono anch'esse in un semplice momento del suo ciclo: nel predominare, a un certo periodo di tempo, della forza d'integrazione della materia.

Ma come giustifica lo Spencer questo primo principio; come si pone per lui questa legge? A un tale quesito, il teorico del fatto bruto non può trovare risposta: il puro fatto è quello che è; e, innanzi all'intelletto che vuole scrutarlo, esso non può che rimandare alla serie infinita dei fatti che lo precedono nel tempo, ma resta in ogni caso egualmente impenetrabile. In questo regresso dal fatto al fatto

all'infinito, in questa impenetrabilità del fatto al pensiero, chi bene osserva scorge sin d'ora la posizione dell'inconoscibile: questo è già tutto nel conoscibile, o, per meglio dire, nella falsità del procedimento con cui Spencer tenta di pensare la realtà conoscibile. Sicché, quando egli si arresta innanzi al mistero dei primi princìpi e cerca di mostrare come le leggi più alte della scienza confinano con un mistero in cui l'intelletto umano non può penetrare, e in cui scienza e fede, nemiche in terra, si accomunano, celebrando la comune impotenza, egli non fa in fondo che etichettare la natura del suo procedimento.

Sull'inconoscibile spenceriano corrono molte idee inesatte, nate da un equivoco, a cui lo stesso Spencer ha contribuito. Si sa che la sezione dei «*Primi princìpi*» che concerne l'inconoscibile fu pensata e scritta dopo che il sistema era compiuto. Il motivo fondamentale dell'inconoscibile era nella mente dello Spencer assai semplice, come abbiamo già mostrato; si trattava della semplice inconcepibilità del regresso all'infinito dal fatto al fatto. Ma lo studio delle opere dell'Hamilton e del Mansel, nel frattempo, diede allo Spencer il mezzo di trattare più ampiamente quell'argomento; sicché, attingendo di seconda mano alla dialettica trascendentale di Kant, egli poté costruire una serie di antinomie, mostrando che il pensiero resta in esse inevitabilmente impigliato, quando cerca di comprendere l'intima essenza dei concetti del tempo, dello spazio, della materia, ecc. Questo ha fatto nascere l'idea erronea che l'inconoscibile spenceriano sia qualcosa di analogo alla cosa in sé di Kant; sì che molti si son dati a criticare l'illecito uso positivo che lo Spencer fa del concetto dell'inconoscibile nella sfera del conosci-

bile; altri ad affermare che l'inconoscibile è almeno in qualche parte conosciuto in quanto se ne parla come d'alcunché di esistente, e così via. Proprio come se si fosse trattato di Kant; anzi qualche pensatore eminente è giunto ad asserire che Spencer sia un kantiano senza saperlo e senza volerlo. Costoro hanno accomunato la cosa in sé e l'inconoscibile proprio nell'idea del mistero, nel mentre che si trattava di distinguere l'un mistero dall'altro; hanno insomma chiuso gli occhi proprio quando dovevano tenerli meglio aperti. La cosa in sé di Kant era veramente gravida di un grande mistero: tant'è vero che da quel mistero, via via che si svelava, uscirono la critica della ragion pratica, quella del giudizio, e poi tutto l'idealismo postkantiano. Al contrario il mistero dell'inconoscibile è il mistero del niente, è il mistero di chi chiude gli occhi e poi dice di veder nero. Se qualcuno ci vede qualcosa di veramente misterioso in quell'inconoscibile, è perché lo riempie proprio lui con la sua fantasia. In effetti quell'inconoscibile non è che l'espressione dell'impotenza del metodo estrinseco della filosofia naturalistica, che si arresta sbigottita innanzi a un regresso infinito da fatto a fatto, come se in quel regresso ci fosse chi sa quale potenza diabolica; senza accorgersi che si sbigottisce della sua stessa ombra. In realtà è così. Sostantivate quell'ordine ideale delle leggi che si dà, che si produce nell'esperienza: consideratelo come un dato, come un fatto: considerate cioè quel mondo che si fa continuamente nell'esperienza, nel pensiero, come un fatto dato, compiuto, e voi allora vedrete svolgersi quell'ordine causale o quel mondo dell'esperienza in un giro monotono, continuo, che rimanda eternamente ad altro, all'infinito: ecco il vostro incono-

scibile. Ma non vedete che così non fate che proiettare la vostra ombra eternamente indietro, nella notte di un vuoto passato? L'illusione dell'inconoscibile nasce dunque dall'errore di voler considerare la realtà che è esperienza, come una realtà bell'e compiuta, creata di getto, e nel volere applicare quell'ordine che vale nella realtà che si fa nell'esperienza a quel fantoccio dell'immaginazione che è la realtà bell'e fatta, e data da una inconcepibile e contraditoria eternità. Sicché in fondo, in questa filosofia sperimentale contemporanea, che pretende di derivare l'esser suo da Bacone e da Hume, c'è un motivo essenzialmente antisperimentale, ed eminentemente dommatico e scolastico.

Io lo ripeto: a torto si vuol considerare questo empirismo come l'espressione rammodernata di quel vecchio e grande empirismo. Il positivismo inglese è un prodotto tutto contemporaneo, nel suo motivo nuovo, che è completamente falso: esso è l'innesto del naturalismo moderno — che è del tutto antiscientifico — su quel vecchio tronco secolare, che germogliò poi non in Inghilterra, ma in Germania.

La gran fama del filosofo dell'inconoscibile, più che dal contenuto positivo della dottrina e dal contributo apportato alla filosofia, sta in ciò che il suo sistema è l'espressione più compiuta delle preoccupazioni e dei pregiudizi naturalistici, che dominarono la seconda metà del secolo XIX. Col risolversi di quelle preoccupazioni e di quei pregiudizi, lo Spencer è stato messo da parte: la sua funzione storica era compiuta. Infaticabile agitatore d'una idea che dominò un lungo periodo del pensiero, colla sua stessa opera egli portò anche più rapidamente quell'idea alla sua naturale dissoluzione: l'idealismo contemporaneo sorge in gran parte in antitesi con

l'opera spenceriana. Perciò lo Spencer passerà alla storia come una figura eminentemente rappresentativa.

6. La dottrina della scienza. — L'empirismo che abbiamo visto esplicarsi nel suo indirizzo costruttivo, enciclopedico, nel naturalismo dello Spencer, si svolgeva nello stesso tempo con una tendenza critica, negativa, per opera di altri pensatori, preoccupati non già di costruire, ma di esaminare la solidità delle costruzioni scientifiche. È la stessa tendenza che in Germania abbiamo trovato rappresentata dall'Avenarius e dal Mach, in Francia dal Milhaud e dal Poincaré, e che in Inghilterra ha per suo rappresentante principale il Maxwell. Noi ci tratterremo su di essa assai poco, perché, tanto, già conosciamo il suo procedimento e i suoi risultati. Semplicistica per sua natura, essa non può avere una grande varietà di esplicazione: basta quindi conoscere un solo scrittore perché li si conosca tutti.

Per il Maxwell, la verità dei princìpi consiste nella loro validità, e questa a sua volta riposa sulla loro utilità pratica. Come dirà poi il prammatismo, le idee valgono in quanto lavorano; così per esempio, l'importanza del principio dell'energia sta nella possibilità che esso offre di considerare tutti i fenomeni fisici come esemplificazioni, o più particolarmente, come trasformazioni dell'energia. E, poiché il Maxwell, da semplice empirista, non possiede nessun criterio a priori per la determinazione della validità del concetto, è costretto a ricorrere al principio dell'analogia, per spiegare la riuscita del concetto nella prassi scientifica. Con l'analogia è resa possibile la estensione delle leggi da un dominio all'altro della

realtà fisica; nell'analogia delle grandezze fisiche con le leggi dei numeri si fonda l'applicazione della matematica alla scienza della natura; e finalmente tutta la teoria meccanica o atomistica riposa sull'analogia delle leggi concernenti le variazioni qualitative dei fenomeni naturali con le leggi del movimento meccanico. Un principio, questo, che, come quello della traduzione dei linguaggi del Duhem, dissimula un problema non risoluto, e intanto pretende darsi per una soluzione.

Bilanciato tra il sensismo del Mill e l'evoluzionismo dello Spencer, tra la critica della scienza e la cosmogonia naturalistica, si trova il Clifford, uno scrittore che ha goduto gran fama in Inghilterra e fuori. La formula in cui egli riassume le varie tendenze, quella della *mind-stuff*, esprime nella sua vuotaggine tutta la povertà dei motivi empiristici della filosofia inglese, concentrati in una volta.

La realtà è psiche o fisi? il Mill traduce la realtà fisica in termini psicologici, lo Spencer il mondo psichico nei termini della fisica: i due arbitrii si equivalgono. La dimostrazione dell'equivalenza dell'arbitrio è la filosofia del Clifford: fisi e psiche si corrispondono punto per punto, come una sentenza scritta corrisponde a una sentenza letta. E ciò perché non si tratta di due cose, ma di una materia unica, che è fisica per un verso, mentale per un altro, e che il Clifford battezza col nome di *mind-stuff* [1]. Secondo i dettami dell'empirismo moderno, questa materia mentale si pone come qualcosa d'indipendente e di anteriore ad ogni coscienza: quest'ultima poi sorge dall'ammassarsi di quella materia; e il grado di

[1] W. K. CLIFFORD, *Lectures and essays*, London, 1901, II, p. 42.

coscienza dipende dal modo di complicazione degli elementi.

Aver materializzato il pensiero, con la piena coscienza di compiere questa deformazione, è il più grave titolo di demerito per il Clifford. Aver poi creduto che questa teoria, svelando la natura ultima delle cose, risolvesse il problema kantiano della cosa in sé, è il migliore segno dell'incoscienza filosofica e storica dell'empirismo.

Così tra il Mill e lo Spencer, e l'indifferenza di entrambi, il Clifford, si esauriscono le scarse risorse dell'empirismo moderno. Qui la storia di esso potrebbe chiudersi. Ma tuttavia noi vogliamo ancora analizzare due propaggini di quell'indirizzo, germogliate, rispettivamente, in America e in Inghilterra: il prammatismo e la logistica. E finalmente studieremo una dottrina che costituisce l'ultimo sforzo dell'empirismo per giungere ai problemi della filosofia kantiana, cioè a dire la teoria dell'Hodgson.

7. Il prammatismo. — Il prammatismo è nato in America, il paese dei *business*, ed è appunto la filosofia degli uomini d'affari. In un articolo che levò gran rumore e che fu tradotto e commentato, il Peirce tracciò le linee fondamentali di questa dottrina, che ha ottenuto per un buon numero di anni un notevole favore: ciò che è la miglior prova della mediocrità del pensiero filosofico contemporaneo.

Il prammatismo è la conseguenza ultima e perciò la riduzione all'assurdo dell'empirismo. Se la realtà è sensazione e se il concetto non è che l'abbreviazione arbitraria dell'esperienza sensibile, il valore del concetto non sarà che quello di una finzione arbitraria, ma comoda. E d'altra parte, se il concetto

è il prodotto puramente soggettivo, che non risolve in sé la realtà oggettiva, la sua validità non può essere determinata che dal successo, dalla sua riuscita in quella realtà estranea. Di qui il principio che bisogna far lavorare le idee per accertarsi del loro potere, della loro efficienza pratica. E, come il concetto della riuscita è puramente estrinseco, la sua misura è estrinseca del pari; è il semplice accordo degli individui nel riconoscimento di ciò che giova chiamar verità: donde un concetto sociale del vero e del falso. Su questa premessa si fonda il principio del Peirce: ciò che costituisce la verità e il valore di un'affermazione è ciò che risulta dalla sua utilità per qualche interesse umano, e principalmente per l'interesse al quale essa si riferisce direttamente.

Questa dottrina noi l'abbiamo trovata già, nella sostanza se non nel nome, nella critica empiristica della scienza. Il particolare del prammatismo sta in ciò, che esso è quella stessa empiria, elevata alla piena coscienza di sé: non sono più soltanto le scienze particolari che debbono escogitare concetti atti al lavoro, ma è la stessa filosofia che si pone come una ipotesi di lavoro. « We must find a theory that will work » dice il James. Quindi alla domanda se il prammatismo è una dottrina della conoscenza, una metafisica, un'etica, una religione, i prammatisti coerentemente rispondono: è ciò che ci torna comodo. C'è chi odia la metafisica, chi inclina verso il pluralismo, chi verso il monismo: e il prammatismo li può accogliere tutti, perché ha sì gran braccia che tutto prende ciò che a lui si volge.

Ma con tutta la sua smania di lavorare, il prammatismo in realtà non fa altro che girare e rigirare la sua vuotissima formula, compiacendosi dei facili paradossi e delle trovate bizzarre: che le idee lavo-

rino — sta bene; ma saranno le idee degli altri; esso intanto lascia poltrire le proprie nell'ozio. Qui, evidentemente, la filosofia non è più in campo, e comincia lo scherzo, quando non addirittura la ciarlataneria.

E a questo punto potremmo chiudere la nostra esposizione del prammatismo, se questo, tra la molta zavorra, non avesse trascinato, nella sua torbida corrente, qualcosa di buono. C'è in effetti un certo che dello spirito della filosofia moderna, che il prammatismo ha riprodotto. L'avere affermato il carattere umano della verità, l'aver negato una realtà bell'e fatta fuori del pensiero, l'aver sostenuto che la verità, la scienza, si fa, si produce e non è già data una volta per tutte, sono tanti capisaldi dell'idealismo. Solo che nel prammatismo si ritrovano deformati, contraffatti e resi quasi irriconoscibili. Il soggettivismo estremo, proprio di una filosofia meramente empirica, falsifica quelle verità e dà loro l'apparenza di bizzarrie stravaganti.

Il prammatista che riassume tutti i motivi discordanti della dottrina, nella sua curiosa personalità, che è un impasto di buono e di cattivo, di serio e di stravagante, è il James. Ma la fase strettamente prammatistica del suo pensiero rappresenta una decadenza, un isterilirsi di una personalità che nelle sue prime manifestazioni appariva assai più complessa e robusta. L'autore della notissima psicologia manifesta già le sue tendenze prammatistiche, ma ancora qualcos'altro di più sodo. L'acuto critico della psicofisica, della dottrina dell'eredità, dell'associazionismo, non è ancor quello che dedicherà alla memoria del Mill il libro sul prammatismo. Ma già s'avvia in certo modo verso quella decadenza finale.

C'è, nella maniera con cui il James considera il pensiero, nella sua psicologia, un certo che di materialistico. Il pensiero è per lui una corrente, in cui vi sono punti di sosta e punti di volo: materia sensibile i primi, relazioni di pensiero gli altri. E gli uni e gli altri sono incorporati insieme in tal modo, che i punti di volo divengono dei punti di sosta, cioè il pensiero diventa materia, fluida, sì, ma pure materia. Qui il James non è molto discosto dallo Schuppe e dal Mach.

Posta l'indifferenza psicofisica, anch'egli, come l'Avenarius, fa la sua critica dell'introiezione e spersonalizza la realtà sensibile [1]: solo così può reggere l'analogia del pensiero con la corrente. Da perfetto empirista egli afferma che il senso dell'identità personale è perfettamente analogo all'identità attribuita a qualunque altro aggregato. Però, con un subitaneo pentimento, soggiunge che l'io che conosce non può essere esso stesso un aggregato: che cosa allora possa essere egli tenta di decifrare, ma, data la sua premessa, non può riuscirvi, e si aggroviglia in oscurità e confusioni [2], che ricordano le difficoltà del Bergson, quando tenta di passare dalla concezione empirica della materia alla teoria metafisica della memoria.

Da questa premessa empiristica si va formando il prammatismo. Data la realtà come indifferenza psicofisica, lo schema concettuale diviene « una specie di crivello con cui cerchiamo di vagliare i dati del mondo ». Molta roba passa attraverso il crivello; ciò che resta è ciò ch'è più significante, che più merita d'esser fissato. Ma, se qui il James è già sulla via

[1] W. James, *Principii di psicologia*, tr. it., Milano, 1901, p. 206.

[2] *Ibid.*, p. 273.

del prammatismo, egli non s'isterilisce ancora a tal punto. Il libro sulla volontà di credere contiene ancora un senso vivo della realtà, ed esprime una preoccupazione seria dei problemi fondamentali della vita. Ancora il divorzio della volontà e del pensiero non è compiuto. « L'equazione mostruosamente monca dell'universo e del suo investigatore (così egli dice) che noi postuliamo come l'ideale della conoscenza, trova il completo parallelo nella non meno monca equazione dell'universo e di colui che agisce » [1]. Ma pure egli afferma che il conoscere non è completo se non si risolve nell'azione, e che la zona evolutiva della nostra natura domina tanto la zona concettuale quanto quella sensitiva. Però la volontà non si riduce al mero egoismo: ancora parla nell'anima del James l'universale etico, così fortemente da suggerire il motivo della critica della concezione scientifica, meccanica, del mondo, in quanto l'ordine che essa ci dà non può rivelare alcun adeguato fine spirituale e morale.

Come la scienza non può turbare la realtà morale, così non può contrastare la speranza della fede religiosa. « Non soltanto la fede (in quanto misurata dall'azione) anticipa e deve sempre anticipare la certezza scientifica, ma vi è ancora una certa classe di verità, della cui realtà la fede è un fattore oltre che un testimonio, sì che riguardo a queste non solo la fede è lecita e conveniente, ma essenziale e necessaria » [2]. Vi sono in altri termini dei casi in cui la fede crea la propria verificazione. Qui, all'apparenza, sembra che il James arieggi la *Critica della ragion pratica,* la creazione del contenuto per la

[1] W. James, *La volontà di credere,* tr. it., Milano, 1912, p. 112.

[2] *Ibid.,* p. 128.

forma. Ma in realtà, qui comincia il precipizio del pensiero del James. Non è l'universalità della fede che qui viene in quistione, ma l'esperienza singola; sicché quella verificazione che la fede si crea è il primo passo verso lo spiritismo e l'occultismo: una via che divenne per il James, negli ultimi anni, un vero precipizio.

E finalmente, il rilassamento completo delle facoltà mentali del James, l'impotenza finale del suo pensiero, è segnato dal suo libro sul prammatismo. Ivi il metodo prammatistico è presentato come il metodo per mettere da parte le discussioni metafisiche, o meglio per risolvere con l'arbitrio ogni problema. Il mondo è uno o più? È uno se lo guardiamo per un verso, è più se lo guardiamo per un altro. Diciamo allora che è a un tempo uno e più, e viviamo in pace. Dobbiamo decidere tra teismo e materialismo? Il passato non ci dice niente in favore dell'uno più che dell'altro; guardiamo innanzi a noi: il mondo del materialismo ha una fine tragica, oscura, quello del teismo invece legittima le nostre più belle speranze. Ci fa comodo quest'ultimo? e allora sceglìamolo [1]. Bel modo di ragionare! E di simili fiori di logica è cosparso tutto il libro: la verità è ridotta a una ricchezza economica, a una proprietà delle nostre idee; il pensiero ha un valore commerciabile, simile a quello della carta-moneta, che «passa» finché non la si rifiuta; e simili altre arguzie poco filosofiche.

Tra gli altri prammatisti ricorderemo il Dewey, che ha una serietà maggiore di tutti, e inclina verso una transazione tra il prammatismo e la logica di

[1] W. James, *Pragmatism*, New York, 1907, pp. 13, 101, 103, 107.

Lotze. Egli giunge ad intendere la distinzione tra la genesi empirica delle idee ed il loro valore, e a notare l'insufficienza del concetto di Lotze, per cui le forme logiche valgono solo nel processo del pensiero e sono un semplice movimento della nostra mente, giustamente osservando che il problema della validità si presenta come il problema della relazione dell'atto del pensiero col suo proprio prodotto [1]. Ma il difetto sta nel principio: il problema del conoscere si dovrebbe porre, secondo il Dewey, non già nei termini: come si può conoscere in genere; ma: come posso conoscere qui ed ora? Come se il qui e l'ora non fossero l'identico conoscere qui ed ora, e potessero assumersi come il tutto, mentre non sono che semplici momenti.

Una ulteriore specificazione del prammatismo è l'umanismo dello Schiller. Se quello che decide del vero e del falso è l'uomo di Protagora, se l'interesse meschinamente umano è l'unico che conti, il prammatismo può anche chiamarsi umanismo. Di nuovo in tutto ciò non v'è che il nome. E su questo nome lo Schiller ricama la sua teoria (che è quella stessa degli altri) della natura funzionale e strumentale della verità, dell'identificazione del vero e del falso con l'opportuno e con l'inopportuno, e così via. Di più ci mette una visione finale della realtà, orientata (dice lui) nientemeno che ad Hegel! Se la realtà è qualcosa che, per la nostra conoscenza almeno, si sviluppa a misura della costruzione della verità, e per conseguenza si svolge in una transizione continua da una verità all'altra, ecco creato di botto lo schema della fenomenologia [2]. Qui la caricatura

[1] J. Dewey, *Studies in logical Theory*, Chicago, 1909, p. 77.

[2] J. C. S. Schiller, *Études sur l'Humanisme*, tr. fr., Paris, 1909, pp. 542-543.

dell'idealismo, che già si può notare attraverso tutta l'opera dello Schiller, è veramente completa.

8. La logistica. — Un'altra propaggine dell'empirismo è la logica matematica, che, come tutti gli altri dilettantismi scientifico-filosofici, ha avuto negli ultimi anni molti fautori, di cui il più importante è il Russell.

Il suo principio fondamentale è — malgrado tutte le proteste in contrario — quello della logica formalistica, che cioè il pensiero sia lo schema, il *caput mortuum* dell'astrazione. Così impoverito il pensiero e ridotto alla forma vuota ed estrinseca del formalismo, riesce possibile ravvicinare e perfino identificare la logica e la matematica [1], ed esprimere i princìpi della logica in termini matematici. Ma è chiaro che così non si fa altro che rendere più formalistica e vuota la logica, togliendole perfin l'ultimo residuo di pensiero e riducendola alla più semplice espressione del meccanismo.

Ma da questa premessa così semplicistica si traggono conseguenze assai gravi. Non si giunge alla completa identificazone di logica e matematica, ma si considera la logica come lo schema ancor più formale degli oggetti, e la matematica come una semplice promozione e specificazione della logica. Quindi si pretende smontare l'estetica trascendentale di Kant con l'asserire che l'aritmetica e la geometria non richieggano alcun ricorso all'intuizione e non riposino su princìpi sintetici a priori, ma siano una serie di deduzioni formali sospese a una

[1] B. Russell, *The principles of mathematics*, Cambridge, 1903, p. 8.

definizione, di cui svolgono all'infinito le conseguenze logiche[1]. Così vien perduta la grande scoperta di Kant del carattere sintetico delle matematiche, e si dà ragione a Leibniz, il quale aveva fondato queste scienze sul principio d'identità. Non si comprende che col semplice principio analitico d'identità non si risolve il dato della matematica, la definizione delle grandezze, che resta come una posizione arbitraria ed inesplicabile, nel mentre che il principio kantiano aveva cercato appunto di eliminare il dato irriducibile, risolvendolo nella sintesi creatrice dell'intuizione. In effetti, col principio dell'identità non si riesce ad altro che ad analizzare la matematica fatta, compiuta: si può dire solo che, date certe grandezze, si stabiliscono tra loro delle relazioni d'eguaglianza e d'ineguaglianza; mentre ciò che resta inesplicato e inesplicabile è la natura delle premesse ed il farsi della matematica, che richiedono tutt'altro che il semplice principio d'identità, e propriamente, la funzione sintetica dello spirito.

9. L'empirismo critico dell'Hodgson. — Un tentativo per superare la semplice posizione empiristica, e, senza abbandonare la premessa, soddisfare alle esigenze poste dalla filosofia kantiana, è quello fatto in più riprese dall'Hodgson. Ma come ci risulta ormai chiaro dalla critica del neo-kantismo e del fenomenismo tedesco e francese, è una via, questa, che non porta alla meta: per conquistare il punto di vista kantiano bisogna completamente rinunziare alla premessa empiristica: o si

---

[1] L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, Paris, 1905, pp. 205, 206.

penetra nel cuore del kantismo, o, se si vuol restare alla superficie di quella dottrina, ci s'illude di essere kantiani, ma in realtà si è semplicemente empiristi. E tale è in effetti l'Hodgson, pur con reminiscenze di cultura kantiana.

L'Hodgson, come il Renouvier e gli altri già esaminati, riconduce la realtà alla semplice presenza del fenomeno alla coscienza. Perciò la sua filosofia non vuol essere e non può essere altro che un'analisi del dato, del fatto, incapace a comprenderne la genesi. Questa incapacità è elevata a criterio filosofico: spiegare in che modo la coscienza si produce, in che modo gli oggetti si muovono, in che modo le sensazioni si combinano con le cognizioni (egli dice), son quistioni con cui la metafisica non ha che vedere: la metafisica non ha che da accettare i fatti come sono ed analizzarli nei loro più semplici elementi [1]. Come se la coscienza fosse un fatto fisico come il movimento, e potesse essere suscettibile della stessa analisi! Per questa via l'Hodgson giunge ad una cristallizzazione della coscienza: il pensiero e gli oggetti non son cose empiricamente separate, ma due aspetti inseparabili degli stessi fenomeni. Egli crede così di aver di gran lunga superato il naturalismo, che considera il pensiero e la realtà come fattori distinti, senza intendere che il sostituire alla dottrina dei fattori quella degli aspetti non fa che spostare l'errore, ed introdurre una forma diversa di naturalismo.

Ed è un naturalismo più pericoloso, questo della coscienza, perché più difficilmente eliminabile. Il pensiero qui sostantiva il suo prodotto, il fatto di coscienza, e vedendolo natura opaca o morta, non sa

---

[1] S. H. Hodgson, *Time and space*, Londra, 1865, p. 31.

ritrovarsi più in esso. Quindi l'Hodgson nega che sia richiesta alcuna appercezione, alcuna riflessione per costituire il fatto di coscienza. E ciò è coerente con la premessa erronea: l'Io penso non è più nel pensato, l'atto nel fatto [1]. E la metafisica, come scienza della semplice analisi del dato, non può che constatare l'assenza del pensiero puro: quella metafisica invece che poteva svelare l'Io penso — e cioé la metafisica dell'atto, del produrre — l'Hodgson l'ha messa già da parte.

Di qui l'empirismo: la realtà è il fatto di coscienza nelle forme dello spazio e del tempo; l'intelletto e la ragione son ridotti a semplici modi del tempo e dello spazio, applicati alle percezioni; il concetto, come quello che non è creatore di realtà, è la semplice economia del dato ed è il comando pratico alla coscienza di prendere la via più breve nel rappresentare le relazioni [2]; ed altre simili conseguenze dell'empirismo. Lo sforzo per raggiungere Kant movendo dall'empirismo è un vano conato.

---

[1] *Op. cit.*, p. 73.
[2] *Ibid.*, pp. 296, 308, 309.

II

L'IDEALISMO

1. La filosofia neo-hegeliana. — In completa antitesi con l'empirismo e col naturalismo, e durante lo stesso periodo della loro maggiore espansione, sorge nella filosofia inglese una concezione idealistica della vita e del pensiero, che descrive in breve tempo il ciclo completo del suo sviluppo, e si pone all'altezza della speculazione degli altri paesi d'Europa.

L'origine di questa filosofia — dobbiamo francamente confessarlo — costituisce per noi ancora un problema non completamente risoluto, perché riesce difficile comprendere come l'Inghilterra, senza un'adeguata preparazione kantiana, abbia potuto con tanta sicurezza porre alcuni problemi e rendersi così connaturato un movimento di pensiero che sembrava estraneo alla sua forma di mentalità. Non si tratta di pochi pensatori isolati, ma di una vastissima schiera; né si tratta di una semplice ripetizione di motivi estrinseci, ma di un movimento tutto originale, che prende, sì, le mosse da Hegel, ma ne trasforma radicalmente la dottrina, e le imprime il segno profondo della mentalità inglese.

In linea generale però possiamo dire che il nuovo idealismo si connette a quello sviluppo spirituale che

è rappresentato dai nomi di Coleridge, di Wordsworth, di Carlyle, di Ruskin e di altri ancora: l'arte, prima della filosofia, ha espresso le nuove esigenze del pensiero. Ma l'arte di Coleridge e di Carlyle era essa stessa una filosofia, fortemente orientata verso la storia, ricca di elementi fichtiani e schellinghiani, e, principalmente, compresa della dignità e nobiltà della vita — ciò che segnava già la più completa antitesi coll'utilitarismo filisteo della filosofia empiristica.

Inoltre l'idealismo moderno si svolge ancora per l'impulso delle preoccupazioni teologiche — assai vive in un popolo religioso come quello inglese — che la filosofia agnostica aveva acuite e perfino esasperate. Noi vedremo l'idealismo in una contradizione costante col pensiero agnostico, che fa di Dio un'esistenza residuale o marginale (per usare l'espressione felice del Wallace) e in uno sforzo continuo per realizzare Dio nella pienezza della realtà.

L'intonazione religiosa è caratteristica essenziale dell'idealismo inglese, ed è il movente principale del suo sviluppo. Alla critica acuta e insistente dell'empirismo, e all'esigenza di una concretezza sempre maggiore, nell'intuizione religiosa del mondo, esso attinge non solo le forze, ma tutto il suo orientamento.

Il pensatore per cui l'idealismo inglese passa dal periodo della gestazione artistica a quello dell'elaborazione scientifica, è lo Stirling. La sua opera fondamentale porta un titolo suggestivo: *Il segreto di Hegel*. Ma il libro non vuol risolvere alcun indovinello, né cercare una facile chiave che apra tutte le porte della speculazione hegeliana. Il segreto di Hegel è la storia della formazione del pensiero di Hegel, e poiché il punto fondamentale di questa storia è la filosofia kantiana, il segreto di Hegel è

Kant. Cercate di comprendere veramente Kant, e vedrete derivarne Hegel come una conseguenza necessaria. Un segreto molto semplice, come si vede: eppure non lo comprendevano quegli hegeliani che si preoccupavano unicamente della struttura esteriore del sistema e dialettizzavano i concetti fissati dall'intelletto, senza comprendere che quell'essere, da cui moveva la logica hegeliana, non era né piombo né ferro, ma era il pensiero puro che le tre Critiche avevano liberato dall'empiria. Quello stesso segreto non comprendono coloro che, pur movendosi nella filosofia kantiana, oscillano tra i due poli dell'empirismo e del naturalismo, e poi si meravigliano che, per quanto si spingano avanti, non riescono a intravvedere la necessità di Hegel. Questo, perché il segreto di Hegel non si svela col formulare l'origine kantiana di Hegel, ma col penetrare, col vivere, la vita kantiana di Hegel. L'ha veramente vissuta lo Stirling?

Egli comincia col porre precisamente il problema dell'hegelismo. Allo stesso modo che Aristotele (col grande sussidio di Platone) rese esplicito l'universale astratto che era implicito in Socrate, così Hegel, con l'aiuto men grande di Fichte e di Schelling, fece esplicito l'universale concreto che era implicito in Kant. L'universale kantiano è l'appercezione: questa esprime la mia realtà ed intimità essenziale, non solo in rapporto al mio soggetto, ma anche al mio oggetto. L'oggetto, in questa filosofia, non è che la concrezione dell'appercezione pura, mediante le forme del tempo e dello spazio e le categorie; mentre la materia empirica non è che il suo altro contingente. Ciò che v'è di permanente ed universale nell'oggetto proviene dall'universalità dell'appercezione: questa perciò, insieme al suo altro empirico,

costituisce l'universo. Ma, nel sistema ideale, l'altro dell'appercezione (la cosa in sé) è esso stesso appercezione. L'appercezione è perciò l'universo [1].

Questo passo, pur con qualche oscillazione, ci dimostra che Stirling ha veramente inteso Kant, perché ne ha superato la posizione. Aver compreso che l'altro dell'appercezione è esso stesso appercezione, significa aver compreso in Kant la necessità di Hegel, cioè a dire l'esigenza di risolvere nell'attività del pensiero tutto l'oggetto; di negare la doppia logica, dell'essere e del pensiero; di vincere il dualismo aristotelico della potenza e dell'atto, in cui consiste il punto culminante della speculazione kantiana, mostrando che la potenza (la possibilità, l'altro dell'appercezione) non esiste che nell'atto e per l'atto dell'appercezione. A questo punto, lo stesso Kant non era arrivato: tra l'universalità del pensiero e la particolarità del senso, Kant non riusciva a vedere la sintesi, perché non aveva inteso al giusto valore il terzo termine che doveva compierla: il singolare, il soggetto. La grande scoperta di Hegel è la soggettività concreta, per cui comincia ad adempiersi l'esigenza kantiana [2]. Così con Hegel la logica diventa l'esposizione genetica della vera cosa in sé, in opposizione alla vuota cosa in sé della filosofia di Kant.

Ma il limite di Hegel è ancora il limite di Stirling. Questi non va al di là di un'interpretazione abbastanza acuta della filosofia hegeliana, senza svolgere la contradizione profonda, latente nel sistema. Com'è conciliabile una filosofia della natura col principio che l'altro dell'appercezione è esso stesso

---

[1] J. H. STIRLING, *The secret of Hegel*, Edinburg, 1898², p. 98.
[2] *Ibid.*, p. 134.

appercezione? Eppur Hegel, e sulle sue orme lo Stirling, si sforza di conciliare le due esigenze incomponibili, perdendo il frutto della scoperta, con un realismo che, per quanto provvisorio, pure tradisce il dualismo non superato e la presenza dei residui della vecchia cosa in sé. Lo Stirling riconosce, è vero, le deficienze della costruzione hegeliana. ma non la falsità radicale del problema, e aspetta, come gli antichi hegeliani, chi rinnoverà su basi più solide quella costruzione.

Ma il tratto più caratteristico dell'interpretazione dello Stirling, e che è peculiare a tutto l'indirizzo inglese, sta nell'affermazione che Kant ed Hegel non abbiano avuto altro fine nella loro ricerca che di restaurare la fede in Dio, nell'immortalità dell'anima e nella religione rivelata. La grandezza di Hegel starebbe nell'avere scoperto che il cristianesimo è l'unica vera religione rivelata, e nell'averlo riscattato non solo dalla contingenza ed esteriorità della storia, ma ancora dalle contradizioni e discrepanze dell'intelletto, e dalla volgarità del senso, e restaurato nella sua realtà spirituale [1]. Qui è il principio di tutta una interpretazione teologica del pensiero hegeliano, che porterà gl'interpreti più liberi dell'hegelismo a platonizzare l'idea e lo spirito, e a perdere di vista l'originalità della dialettica di Hegel di fronte a quella di Platone. Ma noi vedremo come dal seno stesso della teologia, e dalla visione concreta della storia della religione, sorgeranno dei nuovi motivi assai più conformi allo spirito dell'hegelismo.

Per ora dobbiamo ancora parlare di alcuni interpreti di Hegel, che, meno ligi alla struttura esteriore

---

[1] *Ibid.*, p. 721.

del sistema, hanno, forse più efficacemente dello Stirling, contribuito a incorporare, nella vita del pensiero inglese, i princìpi direttivi di quella speculazione.

Già lo Stirling, pur limitandosi al commento della *Logica,* non aveva perduto mai di vista la filosofia della madre patria, e non aveva risparmiato le acute punture contro gli empiristi suoi connazionali e specialmente contro l'Hamilton. Nell'antitesi con l'empirismo, l'originalità e la forza della filosofia hegeliana acquistano un risalto sempre maggiore. L'introduzione del Green allo studio di Hume segna il punto della recisa opposizione con quell'indirizzo. E i prolegomeni a Hegel, del Wallace, accentuano la critica dell'esperienza psicologica, che era divenuta col Mill l'organo della filosofia. Quell'equivalenza di empirismo e naturalismo a cui noi abbiamo accennato parlando del Mill e dello Spencer, è già veduta con la più grande chiarezza dal Wallace. L'idea o rappresentazione, egli dice, è, nella forma psichica, l'equivalente della cosa indigerita e passivamente accolta, a cui diamo il nome di fisica o esterna. Essa è ideale, come corrispondente al reale: essa è in breve il crudo oggetto, considerato non come esistente, ma come uno stato di coscienza, e costituisce una reduplicazione, nello spazio interno, della cosa nello spazio esterno [1].

L'errore fondamentale dell'empirismo e del naturalismo sta nell'isolare fin dal principio la natura e il pensiero, mentre, né il pensiero, né il così detto mondo esterno sono esistenze che possono sussistere ciascuna per sé. Il pensiero non esce alla conquista

[1] W. Wallace, *Prolegomena to the study of Hegel's philosophy*, Oxford, 1894², p. 459.

del mondo, e il mondo non si prepara per accogliere il pensiero. Il pensiero e il mondo, il soggetto e l'oggetto, sono ambedue termini del processo. A misura che l'intelletto cresce, si estendono anche i limiti del mondo esterno. La difficoltà di passare dal mondo dell'essere a quello del pensiero è una difficoltà creata da noi, in quanto analizziamo il mero pensiero e il mero essere. Mentre invece, il gran merito di Hegel è stato di mostrare che il vero scopo della filosofia è Dio, l'assoluto, come unità sintetica da cui il mondo esterno e l'io sono sorti per differenziazione, e in cui ritornano all'unità [1].

Un punto in cui si manifesta l'acume critico, e, insieme, la tendenza analitica dell'idealismo inglese, sta nell'affrontare i fatti, di cui fa così gran pompa l'empirismo, e nel mostrare come essi si risolvono nelle relazioni. Qui la filosofia neo-hegeliana raggiunge il massimo della propria efficacia e dimostra la sua assoluta superiorità sull'empirismo. Ma d'altra parte, anche qui si rivela il carattere intellettualistico di questa filosofia, che neutralizzando le differenze del senso nell'identità del pensiero (che, come mera identità è il pensato) finisce col cadere nel vizio opposto a quello dell'empirismo, senza perciò giungere alla conquista di quella concretezza del sapere, che costituisce la grande scoperta di Hegel.

E nello stesso tempo, la tendenza troppo analitica è un ostacolo alla visione compiuta di certi problemi: così il libro del Wallace di cui abbiamo parlato, ricco di osservazioni acute nei particolari, manca di ogni sguardo sintetico, ed ha un aspetto frammentario e un'andatura un po' sconnessa.

---

[1] *Ibid.*, pp. 269, 271.

Molto più organico è invece il piccolo volume del Caird, su Hegel, dove in qualche lucido accenno la posizione rispettiva di Kant e di Hegel viene felicemente ritratta, e intesa la necessità del passaggio dalla logica dell'essenza, che costituisce il limite dell'analitica kantiana, alla logica del concetto, dove il significato più profondo delle categorie, che in Kant divenivano opache a sé medesime, viene svelato, e dove perciò la scoperta copernicana di Kant riceve il suo pieno riconoscimento e la sua integrazione.

Quello che più piace nel Caird è il senso vivo dei problemi che discute; e, se pure egli non riesce ad assumere un atteggiamento ben definito di fronte alla logica hegeliana, tuttavia la compenetrazione intima in cui concepisce i problemi della logica e quelli dell'etica, dimostra che egli ha superato l'astrattismo logico dei primi hegeliani ed è sulla via dello spiritualismo assoluto. Una posizione più determinata non sarà assunta dal Caird che nella storia della religione, come in sèguito vedremo.

Fin qui, siamo ancora nel periodo di gestazione dell'idealismo inglese. Ma già nello sforzo continuo per possedere Hegel, il pensiero inglese comincia a possedere sé medesimo e ad assumere un atteggiamento suo proprio. Nella scuola stessa degli interpreti sorgono due opposti indirizzi, ciascuno dei quali conferisce ad Hegel le sue proprie tendenze. L'uno s'ispira alla dottrina dello spirito assoluto, distaccandola dal nesso del sistema, e, spinto dalle preoccupazioni teologiche, finisce col dare all'hegelismo un significato platonico; l'altro, più conforme allo spirito della filosofia hegeliana, scopre le fonti vive del sistema nella *Fenomenologia*. Il primo, chiudendosi sempre più nell'idea immobile ed eterna,

fa della dialettica un semplice processo transitorio del pensiero per conquistare quell'idea, e trasforma così la dialettica nella serie degli errori necessari che il pensiero deve superare per giungere alla conquista della verità: per una tale via, esso finisce col perdere di vista il motivo essenziale della filosofia hegeliana. Il secondo indirizzo, invece, prendendo le sue mosse dalla fenomenologia, ha un senso assai più vivo della dialettica, e comprende che l'assolutezza dell'idea non è un termine al di là del processo dello spirito, ma è nel processo medesimo. Tra gl'interpreti di Hegel, il primo indirizzo è rappresentato da Mac Taggart, il secondo da Baillie. Di quest'ultimo, che è anche l'autore di una dottrina ispirata alla fenomenologia hegeliana, noi parleremo a suo tempo; per ora, ci occupiamo solo del Taggart.

L'interpretazione platonica di Hegel, che è data dal Taggart, è in connessione assai stretta con la filosofia del Green. Tuttavia, anche per comprendere bene il Green, noi dobbiamo anticipare l'esposizione della dottrina del Taggart: qui il figlio deve spiegarci la personalità del padre; non viceversa. E la ragione è la seguente. La speculazione del Green si svolge senza apparente contatto con quella hegeliana. Ma pure, nel pensiero del Green è dovuto avvenire tutto un processo di dissoluzione dell'hegelismo, di cui non ci è rimasto alcun documento, ma che pure possiamo argomentare con certezza dal risultato. Ora, la concezione del Taggart, ispirata a quella del Green, rappresenta appunto questo processo di dissoluzione dell'hegelismo, e, benché posteriore, può valere a indicarci il passaggio da Hegel a Green. La nostra anticipazione non ha dunque nulla di arbitrario.

Per il Taggart la dialettica non rappresenta ade-

guatamente la natura del pensiero puro, ma soltanto l'inevitabile corsa che le nostre menti sono costrette a fare quando tendono al pensiero puro. La realtà ultima delle cose non può perciò venir considerata come un processo, ma è uno stato eterno, immobile, al quale noi giungiamo attraverso un processo, in cui ci liberiamo gradatamente dalle imperfezioni dell'esperienza empirica. Qui, come si vede, siamo tornati a Platone; e, una volta stabilita la premessa, ogni nuovo svolgimento non è che un passo di più verso Platone. Innanzi tutto, come conciliare l'eternità dell'idea e il processo delle menti? In un sol modo: se si considera il processo non come costruttivo ma come ricostruttivo, tale cioè che riproduce nel soggetto quella realtà che è data *ab aeterno*, nell'idea eternamente realizzata [1]. Qui, logicamente il Taggart avrebbe dovuto chiedersi che n'è mai dell'idea in sé, e dove si trova realizzata: ma egli non ha coscienza del suo platonismo e crede di navigare in acque hegeliane.

Ora, posto che l'universo sia eternamente realizzato e perfetto, e che il processo sia soltanto nelle nostre menti, sorge di necessità il problema: come può il pensiero conquistare la realtà, se la realtà è fuori e al di sopra del pensiero? chi è che spinge il pensiero a passare di grado in grado, attraverso una serie di errori, che sono semplici errori, alla verità assoluta? Dire che la spinta proviene dalle stesse contradizioni dell'esperienza empirica è un dir nulla, o se si deve darne un senso, questo è tutto in opposizione con l'assunto del Taggart, perché la contradizione in tanto può essere riconosciuta come tale, e

---

[1] J. Mac Taggart, *Studies in the hegelian dialectic*, Cambridge, 1896.

quindi superata, in quanto il pensiero è sempre pensiero della verità: ma dove non v'è uno spirito immanente di verità, e il vero è al di là del processo del pensiero, la contradizione resta semplice contradizione, ed ogni superamento è più che mai inesplicabile.

Ma v'è di più. Una volta che la dialettica è il semplice processo soggettivo della mente alla ricerca dell'idea assoluta, essa non può essere spontaneità, autogenesi, ma ha bisogno di un dato su cui operare. Così il Taggart è costretto ad ammettere il dato, il fatto bruto, che il pensiero deve elaborare e razionalizzare. Cosa sia questo dato, come possa risolversi nel pensiero se non è pensiero, sono problemi, questi, che ci riconducono a un periodo molto anteriore all'hegelismo.

Date queste premesse, che significato può avere l'affermazione del Taggart, che l'unica realtà è lo spirito, e che, nella concretezza dello spirito, l'astrattezza logica si risolve? [1]. Fuori dell'attività del pensiero, cioè fuori della dialettica, la soggettività dello spirito si annulla, e non resta altro che l'idea platonica. Movendo da Hegel, ma senza nessuna penetrazione della dottrina, il Taggart si ritrova senza saperlo con Platone.

2. La destra hegeliana: Green. — Questo medesimo processo di dissoluzione si compie nel Green. Ma il Green è un pensatore di maggior levatura, che non si smarrisce così facilmente nella storia. La critica di Hume, di cui egli ha veramente sentito l'insufficienza, lo salva dalla caduta del Taggart. Nondimeno l'indirizzo mentale è sempre quello.

---

[1] *Ibid.*, pp. 29, 75.

Il motivo fondamentale della filosofia del Green, che poi è ripetuto in tutti i toni, è il seguente: l'esperienza, la conoscenza, è un processo, un mutamento; ma perché possa esser tale, è necessario che nelle varie fasi di ciò che muta sia presente una coscienza che non muti anch'essa, ma resti una e identica. Noi avvertiamo, per esempio, che le cose variano nel tempo, e siamo abituati a considerare questa varietà come qualcosa d'intelligibile per sé sola: ma se non vi fosse una coscienza immutabile, presente egualmente nelle singole fasi, ogni varietà sarebbe inconcepibile. Il tempo dunque presuppone qualcosa d'intemporale; e generalmente, tutto ciò che è natura presuppone un principio che, in quanto rende possibile la natura, non è esso stesso natura.

Questa teoria non è che quella kantiana dell'appercezione pura: senza unità sintetica appercettiva non è possibile alcuna varietà. Ma che cos'è questa unità sintetica? Sopra un tal punto, Kant non vedeva chiaro: le categorie, che già per lui erano la trasparenza stessa del reale, divenivano opache a sé medesime, e la sintesi a priori restava quasi come il limite ultimo della speculazione, anziché come il principio fecondo di un nuovo sviluppo. Così è ancora per il Green: egli comprende come la coscienza è ciò che rende possibile la natura, ma poi non spiega la coscienza stessa. Assai più ardito di Kant, afferma che questa coscienza identica ed eterna è lo spirito, è Dio, ma non svolge questo motivo, e invece finisce col cristallizzare lo spirito in alcunché d'immobile ed astrattamente eterno, che cioè non si produce, ma è realizzato *ab aeterno*. La genesi dell'errore è la seguente: si spiega che la successione nel tempo non è possibile senza un'identità della coscienza nei vari momenti, e si dà a questa coscienza

il predicato opposto alla successione, l'eterna presenza a sé stesso; si spiega che il movimento presuppone un principio unitario, e si dà a quest'ultimo il predicato d'immobilità, e così via. E non si comprende che si commette lo stesso errore che si critica, perchè l'immobilità è un fatto naturale della stessa categoria del movimento; e così pure la presenza in tutti i tempi, rispetto alla successione temporale. Questo errore, anche più che nel Green, è patente nel Taggart: entrambi cristallizzano il pensiero nel mentre che credono di liberarlo dalla contingenza dei fatti naturali. Ma così il rapporto tra il pensiero e il pensato diviene inconcepibile: com'è possibile che ciò che è immobile produca il movimento, e ciò che è eterno produca il tempo? La ragione di questa inconcepibilità è per altro più semplice di quel che non si creda: è che il pensiero è ridotto esso stesso al pensato; e, in quanto non è più nella sua attualità, come mai potrebbe produrre alcuna cosa? Da questo punto, come vedremo, prende le mosse lo scetticismo del Bradley.

Il Green s'è illuso di poter restare con Kant a mezza via dall'idealismo, e di poter essere intanto più felice di Kant nel determinare la natura del comune principio: in realtà, egli non ha fatto altro che cambiare i segni alle determinazioni dei fatti empirici, e investirne il pensiero, lo spirito. Il quale però, nonostante la sua apparente ricchezza, resta la vuota identità formale, che non spiega la realtà, o meglio, spiega il regresso dal condizionato alla condizione, dal diverso all'uno, ma non spiega il progresso, la differenziazione dell'uno: risolve, insomma, non crea. E non crea, perchè è già immobilizzato e fatto natura, divina sì, ma natura.

Questo si vede ancor meglio nel modo come il Green concepisce il rapporto tra pensiero e sensazione. La semplice sensazione, egli dice giustamente, è qualcosa di fittizio, come l'atomo della fisica. Ma appena noi cerchiamo d'individuare questa sensazione, essa ci sfugge o meglio si annulla come sensazione e si risolve nella relazione del pensiero. Sensazione e pensiero sono dunque indistinguibili: è lo stesso mondo dell'esperienza che, considerato come oggetto molteplice, può essere chiamato sensibile, e considerato come soggetto che presenta tale oggetto a sé stesso, può essere chiamato intelligibile [1]. Qui siamo nel puro intellettualismo: il senso è risoluto nel logo; e la distinzione tra senso e pensiero non è più nell'unico atto di pensiero che è unità distinguentesi, ma in un doppio punto di vista astratto, che cade fuori dell'atto del pensiero e che perciò è doppiamente inconcepibile.

Per questa via, negato il processo creativo del conoscere e sostantivata la realtà nello spirito eternamente realizzato; annegato il mondo nell'identità vuota del pensiero, l'hegelismo va scomparendo, e siamo alle porte del neo-kantismo.

L'etica del Green è, mutati i termini, la sua stessa logica. La coscienza, come si distingue dalle impressioni, così si distingue dai bisogni: allo stesso modo che è impossibile la pura sensazione, è impossibile il bisogno bruto, animale. L'agente non opera spinto meccanicamente dal bisogno, ma in quanto agisce per la coscienza di esso, lo trasforma in motivo, in desiderio, cioè in un fatto spirituale. Per conseguenza l'azione non è un fatto naturale, ma implica

---

[1] T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, Oxford, 1884², p. 48.

la presenza di un principio che non è natura: cioè la coscienza, il carattere morale dell'agente.

La natura così rimanda, come a sua condizione, a ciò che la trascende; gl'impulsi, le tendenze, le passioni, al bene morale. Questo è presente alla coscienza eterna, e lo sviluppo umano tende a realizzarne l'idea. Nel considerare questo processo, bisogna tener presente che le capacità umane che si realizzano nel tempo sono realizzate eternamente innanzi all'eterna mente, e che la fine del processo evolutivo deve essere un compimento reale delle capacità presupposte dal processo Questo non può essere allora un processo all'infinito, dove nulla si compie, ma deve avere un fine, che rappresenta uno stato d'esistenza, che non sia esso stesso alcunché di temporale, ma sia compreso nell'eterna mente. Però un tale stato non deve costituire un annullamento della personalità autocosciente, anzi, al contrario, rappresentarne la piena integrazione. La soluzione del problema è che la realizzazione di questo stato non può darsi che nella società, e più ampiamente nell'umanità, dove la personalità individuale s'integra senza annullarsi.

Qui meglio ancora si dimostra il carattere platonico del procedimento del Green, ed è accentuato il dissidio tra lo sviluppo morale dell'uomo e la realizzazione eterna del bene nella mente divina: due esigenze che non possono conciliarsi, perché se platonicamente il bene è dato *ab aeterno*, ogni sviluppo umano è reso impossibile, una volta che ciò che dovrebb'esserne il motore cade del tutto fuori di esso.

3. BRADLEY. — La filosofia del Green dissimula ma non risolve il dissidio tra l'assoluto e il contin-

gente, lo spirito e la natura. Chiusa nell'identità vuota della mente, annulla, neutralizza in essa la varietà del tempo e dell'esperienza sensibile; ma non appena dal regresso si vuol passare al progresso, risulta inconcepibile come da ciò che non si muove possa prodursi il moto, dall'intemporale, il tempo. Il concetto della relazione, che dovrebbe rappresentare l'unità di pensiero e senso, determina invece un nuovo squilibrio; annulla e non invera il senso nel pensiero, e lascia più che mai incomprensibile come si passi dall'identità ed eternità dello spirito alla varietà e alla contingenza sensibile.

Questo dissidio, acuito, si presenta nel Bradley, sotto forma di un dualismo tra realtà e apparenza. Col Green, egli afferma che la realtà vera è lo spirito, uno e identico con sé, ma intanto comprende che questa concezione non dà mezzo di passare al mondo dell'esperienza. Questo diviene allora per lui un mondo d'illusione, di apparenza. Tra l'eterno e il temporaneo, l'assoluto e il contingente, non v'è mediazione possibile: il concetto della relazione che nel Green voleva tenere uniti i due termini, qui si dissolve, sembrando al Bradley inconcepibile una relazione tra termini eterogenei. Le sue maggiori critiche sono perciò rivolte contro il concetto della relazione; e avviene così che la filosofia della relazione per eccellenza, quella di Hegel, si trasforma nella scuola hegeliana in una filosofia dell'irrelato. Il criterio della verità si trasforma in criterio dell'errore.

Che cosa è per il Bradley l'apparenza? Noi non possiamo intenderla che in antitesi con la realtà. Noi pensiamo la realtà come una totalità in sé compiuta, e perciò individua, in cui esistenza e contenuto dell'esistenza sono tutt'uno. L'apparenza invece è il dissidio tra l'esistenza e il contenuto. Ora tutto ciò

che noi sperimentiamo è in effetti apparenza. Noi crediamo d'individuare pienamente un oggetto, col dire: è; ma c'illudiamo, perché quando vogliamo indicare il contenuto di quell'essere, il *cos'è* di quell'*è*, dobbiamo allora accorgerci che quel contenuto trascende quell'essere; non lo individua, ma lo risolve in altro. Credevamo di aver chiuso il nostro oggetto, e invece lo vediamo sfumare; la nostra esperienza è esperienza di cose finite: ora ogni finito presenta questo dissidio, che non è soltanto finito, chiuso in sé, ma è relazione ad altro: il suo *è* si trova in dissidio col suo *cos'è*. Ogni oggetto dell'esperienza non è quindi in sé determinato e sufficiente, ma è infetto di esternalità, di relazione: ogni finito trascende sé stesso, si aliena da sé e passa in altra esistenza. Il finito come tale non può dunque essere la realtà, ma la semplice apparenza [1].

In questa critica del concetto di relazione, il Bradley dimostra la sua grande penetrazione di dialettico, ma, poiché egli svolge la dialettica sopra un tono sbagliato, questa confina con la sofistica. E in effetti, ciò che per Bradley è un titolo di demerito per l'esperienza, è invece un titolo di merito. Aver mostrato l'inconsistenza del puro finito e svelato come questo si risolve nel suo opposto, è già il principio della dialettica, del riconoscimento cioè che la realtà è nel processo stesso del finito. Ma il Bradley s'è creato già un assoluto alla scolastica, eterno, immobile, e vede perciò nel movimento del pensiero puro, per cui il finito si nega come tale, l'indizio dell'illusione e dell'apparenza.

Ma l'apparenza è apparenza di qualche cosa, che

---

[1] F. H. Bradley, *Appearance and reality*, London, 1902[8], p. 486.

non è a sua volta apparenza, cioè di un assoluto: ed ecco che il Bradley, dopo aver negato la relazione, si vede costretto a riammetterla. Solo che, essendosi già tagliati i ponti, riesce a delle vere assurdità.

L'assoluto è immobile, ma intanto il movimento è un'apparenza dell'assoluto; l'assoluto non ha storia, ma intanto contiene in sé infinite storie; l'esperienza è imperfetta, ma intanto è un'apparenza del perfetto. Bradley dà l'idea di chi s'è accecato e poi pretende di vedere. Egli giunge a riconoscere che l'assoluto senza apparire non sarebbe niente [1], ma, poiché ha negato il concetto della relazione, non riesce a vedere che il vero assoluto non è quel fantoccio della realtà in sé, immobile e perfetta (che se ha bisogno di apparire non è per niente perfetta), ma è la stessa apparenza, in quanto processo assoluto dell'apparire, in quanto fenomenizzarsi dell'assoluto. Insomma il Bradley si crea due astrazioni: quella di una mera apparenza e quella di un mero assoluto; vede l'inconsistenza dell'una e dell'altro, in quanto l'una esige l'altro, e viceversa; ma intanto non può superare la doppia astrattezza, perché ha tagliato i ponti, negando la realtà delle relazioni.

L'assoluto di Bradley, come lo spirito di Green, come l'idea di Taggart, è, cambiati i segni, la stessa astrattezza naturalistica, trasportata nel campo del pensiero. È l'immutevole, opposto, sì, al mutevole, ma avente la stessa natura. Questo idealismo è un idealismo troncato a metà, che non giunge alla scoperta delle nuove categorie, ma critica le antiche, e, per l'insufficienza della critica, finisce col riaccoglierle, con i segni mutati. L'assoluto di Bradley è un assoluto che non spiega niente, ma ha bisogno di

[1] F. H. Bradley, *op. cit.*, p. 487.

essere spiegato dall'apparenza, dal fenomeno; vuol essere l'*individuum omnimodo determinatum*, e intanto è l'indeterminazione stessa; è insomma un assoluto di paccottiglia.

Ma il più strano è che il Bradley, dopo aver negato la concretezza della relazione e ridotto questa a una mera apparenza, si trova poi costretto ad affermare che, se l'assoluto deve valer qualcosa, deve essere in relazione con l'apparenza; e finisce con l'ammettere che la realtà empirica (l'apparenza) abbia dei gradi in cui si rivela la sua unità sempre più stretta con l'assoluto. Ma è un'assai strana unità questa, che è relazione e insieme non è relazione: essa esprime tutta l'indeterminatezza della concezione bradleyana. E tra un assoluto che per sé solo non val niente, e un'apparenza che senza essere apparenza di qualche cosa è inconcepibile, l'unità dell'uno e dell'altra, che deve costituire il vero centro del mondo nella concezione del Bradley, riassume in sé il doppio vuoto e la doppia inconsistenza.

4. La storia delle religioni. — L'hegelismo che si perde nella scuola del Green, per dar posto a motivi platonici, e che è concepito così in un dissidio di tendenze che porta fino allo scetticismo larvato del Bradley, si conserva con maggiore purezza in alcuni pensatori che, pur avendo un'ispirazione teologica, non hanno perduto, nel fare oggetto del loro studio la storia delle religioni, il senso vivo della realtà spirituale, e, che, compresi dell'idea dello sviluppo della vita religiosa, si sono guardati, se non in tutto, almeno in parte, dal cadere nel platonismo. Fra i più notevoli rappresentanti di questo indirizzo, ricorderemo il Wallace e il Caird.

Ma prima di loro l'idea dello svilupo della religione era stata formulata con grande chiarezza da uno scrittore, che non ha nessun rapporto apparente con la filosofia hegeliana, e che la storia recente del modernismo ha reso notissimo: il cardinale Newman. I punti di contatto tra gli hegeliani e il Newman riescono per noi molto significativi, tanto più che l'uno e gli altri sono nello stesso tempo rappresentanti del cattolicismo e dell'anglicanismo: essi segnano un punto in cui le divergenze confessionali si attenuano fin quasi a scomparire nell'unità del pensiero filosofico.

L'autobiografia del Newman ci rivela la storia burrascosa della sua conversione dall'anglicanismo alla religione cattolica. La spinta alla conversione è venuta dall'idea sempre più chiara e profonda dello sviluppo della religione, che è incompatibile coi princìpi dell'anglicanismo.

Questo divide, con le altre forme di protestantismo, il disprezzo per la storia e la concezione astrattista dei rapporti tra l'uomo e la divinità. La teologia protestante del secolo XIX in Inghilterra si compendia tutta nell'indirizzo agnostico della scuola di Hamilton e di Mansel, che riduce la divinità a un principio incomprensibile, fuori della realtà umana, e nell'indirizzo dualistico del Martineau e della sua scuola, d'ispirazione neo-kantiana, che si muove tra i due poli della realtà fenomenica e della realtà noumenica, e cerca di contrapporsi all'agnosticismo col crearsi un passaggio dall'un estremo all'altro mediante il principio di causa: una di quelle estensioni che si trovano disseminate per i musei archeologici del kantismo.

Lo storicismo del Newman è tutto in opposizione

con la mentalità anglicana. Per lui la verità della religione non si può scindere dalla sua storia: l'idea centrale del cristianesimo non si può comprendere fuori del suo svolgimento. In questo lungo lavoro, che a poco a poco mette in luce e precisa i differenti aspetti della sua idea, si compie la germinazione e maturazione della grande verità cristiana, che si accentra tutta nel principio dell'incarnazione. D'altra parte questo lavoro è veramente sviluppo, in quanto i vari aspetti, la cui unione dà all'idea la sua ultima forma, appartengono realmente all'idea intorno alla quale son venuti ad aggrupparsi. S'illudono quelli che credono che il cristianesimo sia stato più puro e più grande alla sua origine. « Si dice talvolta che il ruscello è più chiaro vicino alla fonte. Per quanto bella sia questa immagine, e si possa farne spesso una felice applicazione, essa non potrà tuttavia convenir mai alla storia d'una filosofia o d'una credenza; perché queste ultime, al contrario, divengono più uniformi, più pure, più forti, a misura che il loro letto diviene più profondo, più largo, più esteso. » Nei primi tempi, la religione oscilla incerta: poi si slancia nella direzione che ha scelto e s'inoltra in un territorio straniero: « La controversia la prende al passaggio; i partiti si elevano e cadono attorno ad essa; v'è attorno ad essa un'alternativa mutevole di danni e di speranze; i vecchi princìpi riappaiono sotto nuove forme. Essa cambia con loro, per restar la stessa. In un mondo superiore è altrimenti; ma quaggiù vivere è cambiare, e per essere perfetti, bisogna aver cambiato parecchie volte » [1].

Ma, come abbiamo già veduto nei modernisti, così

[1] NEWMAN, *Le développement du dogme chrétien* (par H. Brémond), Paris, 1905, pp. 109, 113, 117, 118.

nel Newman, che è il loro padre spirituale, accanto al motivo propriamente immanentistico persiste un motivo platonico che falsifica, o per lo meno attenua l'idea dello sviluppo. Così il Newman dirà che lo sviluppo nel tempo è necessario per la comprensione delle grandi idee, sol perché le mentalità finite degli uomini non riescono a comprenderle in una volta e ad esaurire la loro fecondità. Qui l'inesauribilità non è più dell'idea in quanto sviluppo, ma dell'idea data tutta in una volta: un principio che è in aperta contradizione con quello dello sviluppo, perché viene affermato in pari tempo che la realtà è fatta e che la realtà si fa.

E, in fondo, l'equivoco finale di questa posizione è espresso dal seguente periodo in cui il Brémond riassume il pensiero di Newman: « l'immagine di un'idea, egli dice, cambia senza che questa idea cambi necessariamente con essa. E perciò la perseveranza del tipo è una garenzia tanto più sicura, quando quella perseveranza si conserva nel mezzo d'un più gran numero di variazioni ». Ora si presenta spontanea la domanda: che cosa è ciò che veramente persevera identico nella varietà? Lo spirito umano o l'idea che questo concepisce di Dio? Secondo la dottrina dello sviluppo, l'identità che permane nella differenza è lo spirito: l'idea immobile di Dio non spiega la varietà, anzi la sopprime. Eppure il Newman e i modernisti giocano qui sull'equivoco, e spostando a un certo punto arbitrariamente il soggetto, credono di potersi sottrarre all'immanentismo assoluto, che è nella loro premessa.

La dottrina del dogma, formulata dal Newman, è per più rispetti l'anticipazione di quella che abbiamo

visto sviluppata dal modernismo francese. Anche qui si cerca di comporre la lettera e lo spirito, e di vivificare l'una per mezzo dell'altro. Il dissidio tra il divino e l'umano ripugna al modo di vedere concreto del modernismo. Così anche per il Tyrrel v'è una religione puramente esteriore, tutta formule e riti, e una religione puramente interiore che non vuole avere nessun contatto con le manifestazioni concrete della vita: ma sono l'una e l'altra due astrattezze che la vera religione cerca di evitare. Come la natura spirituale resterebbe imperfetta se l'anima dell'uomo non si foggiasse un corpo per completarla, similmente i pensieri, le teorie, le idee astratte, si debbono fissare e incarnare entro forme concrete che colpiscano l'immaginazione e i sensi, in una storia, in un mito o in un simbolo, che permettano di fermarli e di riattaccarli alla terra, prima che sfumino nell'aria. Donde il doppio carattere che noi osserviamo in tutte le religioni positive: l'esteriore e l'interiore, il visibile e l'invisibile. La ricerca puritana di una religione puramente filosofica e spirituale, libera da ogni espressione esteriore e immaginativa è contro natura e destinata a fallire.

Ma l'espressione esteriore e visibile deve lasciarsi governare dalla verità interiore senza falsarla ed oscurarla; la deve lasciar trasparire, come il cristallo fa trasparire la luce. Ora, la religione dell'incarnazione è anzi tutto una religione esteriore, che affronta l'anima dal di fuori: ma questa esteriorità non può aver altro fine, altra ragion d'essere, che di sviluppare la religione interiore del Cristo. Così è del rapporto della chiesa visibile e dell'invisibile: falso è l'individualismo religioso che vuol negare ogni esteriorità; mentre, solo associandoci ad altri, riconoscendo il nostro posto in un organismo vi-

vente, noi possiamo realmente sviluppare la nostra natura come si conviene. Tale è il grande principio, che la dottrina della chiesa visibile manifesta e simboleggia [1].

Questa unità del divino e dell'umano, dell'esterno e dell'interno nella religione concreta, che è ben diversa dalla teologia, viene anche riconosciuta dagli hegeliani, come il Caird ed il Wallace; molto, anzi, il Tyrrel (come il Loisy e gli altri modernisti) deve a questa scuola.

Per il Caird [2], il principio vivente delle religioni non va cercato in una particolare forma di religione, ma in tutte le religioni, considerate come stadi di un unico processo; o meglio, nelle transizioni del pensiero, per cui da una religione se ne sviluppa un'altra, o si pone con essa in conflitto. Ma la ricerca del principio animatore deve compiersi nelle religioni più alte, anziché nelle più basse. La qualità del germe bisogna vederla nell'albero. Lo sviluppo delle religioni non è una causazione meccanica, ma appunto uno sviluppo. Ogni stadio non va considerato come causa di quello che segue, ma come l'imperfetta manifestazione di un principio che è più completamente manifestato nell'altro. Nei più elementari fenomeni della vita v'è un'unità che non si esaurisce in essi; unità che cresce subordinando l'ambiente a sé stessa, attraverso i suoi stadi, e mantiene la propria identità con sé, mentre allarga la sfera delle proprie manifestazioni.

Ora il processo delle religioni è un processo dialettico. Siccome la religione involge tutta la vita

---

[1] G. Tyrrel, *La religion exterieure*, tr. fr., Paris, 1902, pp. 43, 45, 65, 103, 104.

[2] Noi parliamo qui soltanto del maggiore dei due Caird, Edoardo.

cosciente, l'attuazione della religione non può che accentuare i momenti stessi della coscienza, che sono il momento dell'oggettività, della soggettività e dell'unità di entrambe nella sintesi che le invera. L'idea di questo ciclo non è intesa dagli Spencer e dai Max Müller. Questi in effetti intendono l'infinito come un mero « al di là » del finito, una mera negazione dei limiti: cioè il falso infinito criticato da Hegel. Eppure già Cartesio aveva detto nelle *Meditazioni* che noi non pensiamo l'infinito come semplice negazione del finito: che anzi l'infinito contiene una realtà più positiva del finito. Invece per questa via non si fa che ipostatizzare un momento della dialettica della coscienza, e si dimentica che la sintesi, il Dio concreto, non è un *posterius* di fronte agli elementi, ma un *prius*, il presupposto cioè, e insieme il termine del processo. Dio o l'infinito è la presupposizione di tutta la nostra vita razionale, e pertanto la conoscenza di Dio è il termine finale a cui essa tende [1].

Qui veramente il Caird, per giustificare il suo teismo, equivoca il significato della dialettica: chi nota bene, vedrà che i termini della dialettica non sono più tre, ma son diventati quattro: non è lo stesso soggetto, Dio, che forma il presupposto e il termine del processo: ma è una volta la *ratio essendi*, un'altra la *ratio cognoscendi;* un sofisma, questo, che ripugna con tutto il procedimento del Caird, perché se un processo dev'esserci, il terzo termine deve essere imprescindibilmente uno: senza quell'unità, il variare non è intelligibile. Ma non si tratta qui che di un piccolo espediente del teismo, che si svela

---

[1] E. Caird, *The evolution of Religion*, Glasgow, 1899³, I, pp. 48, 65, 100, 146.

presto all'occhio un po' esperto, perché rappresenta, nella dialettica, una vera stonatura.

Nel sistema del Caird questa *quaternio terminorum* è una semplice stonatura, affatto irrilevante. In fondo, egli è ben piantato nella triplicità, ed alla luce di questa cerca, con molto acume, di dare una interpretazione delle religioni positive. Alla posizione dell'oggetto, del soggetto, e della sintesi, rispondono tre forme di religioni. La prima, la più bassa, è quella dell'oggetto: Dio è rappresentato come l'oggetto esterno della percezione. Questa idea della divinità è per sua natura politeistica; il panteismo ne è il termine estremo, e segna in pari tempo il punto in cui essa si dissolve per la sua stessa astrattezza. Il secondo stadio è quello della soggettività, che è rappresentato dalla religione giudaica: qui la mente, già assorbita nell'oggetto, ritorna in sé, ed ivi scopre il principio che è il presupposto di ogni esperienza oggettiva, e che in pari tempo giunge al di là di tale esperienza. Ma l'integrazione suprema dei due momenti è la religione dello spirito, la religione cristiana: questa porta la coscienza di Dio alla sua vera forma, come coscienza d'un'unità che permane attraverso la differenza, e che rifugge dalla facile risorsa d'una universalità che abolisce semplicemente la differenza. Essa porta la coscienza del finito a una perfetta unità con la coscienza dell'infinito, e concilia l'idea giudaica della trascendenza di Dio con l'idea panteistica dell'immanenza. L'idea della distinzione dell'uomo e di Dio non è abolita, ma la distinzione non toglie l'unità dei termini. Il Dio-spirito è al di sopra delle distinzioni di soggetto e oggetto, e di tutte le altre qualità, ed è la presupposizione e il termine, il principio e la fine delle nostre esistenze finite. L'er-

rore e l'illusione della nostra coscienza ordinaria è di prendere il finito per il vero infinito, e perciò di considerare il mondo come una collezione di esistenze indipendenti, che non realizzano l'unità presupposta in esse tutte — cioè a dire, l'unità di tutti gli oggetti finiti l'un con l'altro, e insieme con la mente che li conosce [1].

L'unità concreta del mondo nella religione dello spirito: tale è il centro della speculazione neo-hegeliana. Anche per il Wallace, il gran fatto che emerge dalla vita di Cristo è l'unificazione di Dio e dell'uomo, la scoperta che il soprannaturale è nel naturale, la vita spirituale nella vita fisica. L'incarnazione di Cristo viene intesa così non come un mero fatto temporale, ma come l'eterna verità della vita umana e della storia [2]: un'idea, che ritroviamo nel modernismo francese.

Conforme a questa premessa, la reciprocità del divino e dell'umano divien sempre più completa: se è vero che Dio crea l'uomo a propria immagine, l'uomo a propria volta lo ricrea a immagine sua. Ma giunge il Wallace a concepire che questo ricreare è esso stesso un creare, e che non v'è un doppio atto di creazione, ma uno solo? Qui, come al solito, v'è un'oscillazione continua, un continuo passaggio da una tesi all'altra, il che dimostra una perplessità, un'indeterminatezza nel pensiero del Wallace, egualmente sospinto dalle due opposte esigenze del teismo e della speculazione idealistica. Ma si può dir che l'intonazione generale della sua

---

1 E. Caird, *op. cit.*, II, pp. 54, 85, 160, 161.

2 W. Wallace, *Lectures and Essays on natural Theology and Ethics*, Oxford, 1898, p. 91.

mente sia teistica con qualche tendenza verso il misticismo. Perché, una volta posto il concetto della reciprocità, in cui la trascendenza del divino era sulla via di risolversi, egli sente il bisogno di dire che Dio è ancora al di sopra di quella reciprocità, è una realtà più che personale: qui le categorie del pensiero sono congedate, e si entra nel campo degli arbitri del misticismo.

Nel complesso però questo indirizzo, così fortemente orientato verso la storia, forma un contrasto abbastanza spiccato con quello del Green, e, se divide con esso l'intonazione teistica, pure il teismo non è qui che il residuo del procedimento, mentre nel Green era nel centro del sistema.

Ed è notevole osservare la convergenza degli sforzi del movimento cattolico ed hegeliano, che ci è dato notare in Inghilterra come già in Francia: convergenza che non è più negli indirizzi religiosi confessionali, ma nella riflessione filosofica sulla religione, cioè, in una parola, nella filosofia.

5. La sinistra hegeliana. — Lo svolgimento ulteriore dell'indirizzo immanentistico e dialettico è dato da una scuola che io battezzo col nome di sinistra hegeliana, non perché abbia rapporto con quella che si formò in Germania, ma perché forma un reciso contrapposto col platonismo del Green e del Taggart, ed è assai più profondamente nello spirito della filosofia hegeliana.

Noi abbiamo già accennato a questa scissione nella scuola hegeliana; da una parte si fa dell'idea un'entità immobile e cristallizzata, dall'altra si svolge il motivo dialettico della fenomenologia e si concepisce l'idea nell'attualità del suo processo. Questo

indirizzo è rappresentato in Inghilterra specialmente dal Baillie, e, senza alcun rapporto con lui, e con maggiore originalità di pensiero, in America, dal Royce: il più forte rappresentante della filosofia anglo-americana.

Il Baillie, come il Green, vuol concepire l'esperienza nella sua universalità; ma a differenza del Green, l'universale non è per lui qualcosa *per sé*, a parte del processo della storia: esso è in quel processo, o meglio, quel processo è la via in cui esso appare. Perciò, contro l'accentuazione della mente eterna assoluta del Green, il Baillie accentua il concetto dell'individualità concreta. Come già il Weber in Francia, il Baillie vuol dare una dottrina dell'esperienza assoluta che elimini la trascendenza dell'oggetto: in quanto universalità, essa dev'essere l'esperienza di una vita cosciente, in quanto unità, dev'essere esperienza di un soggetto, d'un'individualità assoluta. Non v'è esperienza che non sia individualizzata. Ma nel tempo stesso deve dirsi che il mero individuo storico come tale è un puro *ens rationis*, una creazione del pensiero astratto, non altrimenti che un'esperienza universale per sé. La verità dei due estremi è l'esperienza universale che s'individualizza e l'individualità che si universalizza [1].

Tutti i tipi e le forme di esperienza contengono questi due momenti: ogni forma d'esperienza è appunto una forma d'individuazione. La storia della esperienza è la storia dell'individualità autocosciente, cioè dello spirito. Ogni cosa che è sperimentata è individualità, ma in modo differente: l'indi-

---

[1] J. B. Baillie, *An outline of the idealistic construction of experience*, London, 1906, pp. 25, 33, 34.

vidualità della vita percettiva è una cosa, quella dell'attività riflessiva un'altra, e così via; e il processo d'individuazione varia nei vari casi. Nella percezione esso consiste nel portare le qualità sensibili nel foco che è detto « cosa »; nella riflessione, consiste nel portar l'idea nel foco detto « giudizio », ecc. Qui si vede come il Baillie arieggia la fenomenologia; ma il suo progresso su di essa sta in ciò, che tutta la realtà è inclusa per lui in questo processo mentale, in quanto l'oggetto non è la cosa fatta, ma il momento dialettico, negativo del processo, che si risolve continuamente, e varia col soggetto: la fenomenologia è dunque tutta la filosofia.

Lo svolgimento del reale divien così lo svolgimento stesso delle forme del sapere: il lievito dello sviluppo è l'idealità del sapere, non astratta, ma attuale in ciascuna forma, implicita nelle più basse, esplicita nelle più alte, o meglio concepita nella sua forza di esplicazione progressiva. Senso, intelletto, ragione sono le fasi di questo processo. Nella ragione si compie la sintesi di soggetto e oggetto e si elimina il dissidio tra individualità finita ed esperienza universale, tra la riflessione soggettiva e l'esperienza oggettiva, che sono le posizioni astratte degli stadi inferiori. La distinzione dell'oggetto in sé e dell'oggetto per noi è una creazione dell'intelletto: nella ragione invece l'oggetto è trasparente a sé, e questo è tutt'uno col mondo. Noi non abbiamo più nessuna antitesi tra la mente che osserva e l'oggetto osservato: noi siamo in contatto immediato con l'oggetto, e questo è il contenuto della nostra vita. Nella fase descrittiva della ragione, noi descriviamo ciò che l'oggetto è, non in termini della nostra vita individuale, ma come esso è realmente: l'*in sé* è tutt'uno col *per noi*. Ma questo momento descrittivo è supe-

rato dal momento esplicativo della ragione: il momento delle leggi. Queste sono operazioni dell'unità attiva della ragione; non regolano gli oggetti, ma li costituiscono, perché sono fasi del mondo della ragione, nella cui unità l'oggetto è compreso. Esse non sono pure forme della ragione, ma la sua sostanza, e perciò non sono forme dell'oggetto, ma la sua realtà. E finalmente nel loro significato ultimo non rappresentano ciò che la ragione trova o scopre, ma sono espressioni ed evoluzioni del contenuto stesso della ragione.

Questo principio è della più grande importanza. Noi l'abbiamo trovato in Francia nel Lachelier e più ancora nel Weber: qui il contenuto è portato alla concretezza della forma: nell'assoluto sapere ogni residuo di trascendenza dell'oggetto è scomparso, e il pensiero, la scienza, riflettendo sulla sua opera di ricerca incessante di una realtà che appare come estranea, ritrova sé stesso come la vera realtà.

Tuttavia, se il Baillie si mostra così avanti nella conquista d'una dottrina dell'assoluta immanenza, o, secondo l'espressione del Weber, del positivismo assoluto, non riesce poi ad eliminare i residui dell'astrattezza della fenomenologia hegeliana. Che cosa significa quel processo dei gradi della realtà? Forse che lo spirito compie in varie giornate la sua opera? o che muove dall'astratto al concreto? No: lo spirito è sempre assoluta concretezza, e perciò quel processo non può compiersi che nell'atto o per l'atto del pensiero. In quanto io penso, io creo questo processo: in quanto io voglio, pensando, individuare il più semplice oggetto, tutta la realtà si deve far vita della mia vita: si deve annullare come senso, come percezione, come intellezione, per ritrovarsi solo nell'intimità del mio atto, e per ritrovare tutta la ricchezza

di cui pareva si fosse spogliata. Ma quei momenti nel loro succedersi non sono che l'analisi di questa sintesi, analisi posteriore di una sintesi originaria: l'atto del mio pensiero non li traversa, per uscirne poi arricchito, ma li crea; e può concepirli nel loro succedersi eterno, nel loro svolgersi l'uno dall'altro, solo in quanto li crea e non li trova già creati. La realtà, sì, è quest'orgia baccantica di cui mi parla Hegel, è questo morire continuo di cui mi parla l'Apostolo, ma questo morire si crea nella vita e per la vita, e quell'orgia incomposta è la stessa calma trasparente del pensare, in quanto non esiste che per l'atto semplice e indivisibile del pensiero.

È degno di nota questo fatto, che per non aver compreso che il processo dialettico si dà in atto nel pensiero, sorge il teismo nella filosofia neo-hegeliana, perché i vari momenti del processo si danno come sparpagliati, e tali che la loro unità cade fuori di essi. Questo avviene per il Baillie, ma anche per altri scrittori, che, avendo perduto un principio unitario centrale, son caduti poi dall'idealismo nel monadismo. Uno di questi è il Ward, che giunge ad una veduta pluralistica dell'universo, e poi crede di poter limitare il pluralismo col teismo, senza intendere che se l'unità non c'è fin da principio, invano si cerca di appiccicarla poi, e che il teismo, lungi dal colmare la lacuna, non fa che dissimulare il disgregamento interiore del sistema [1].

Ma, ad un'altezza speculativa di gran lunga maggiore, questo stesso disagio si osserva nel Royce.

---

[1] G. Ward, *The realm of ends or Pluralism and Theism*, Cambridge, 1911, pp. 131, 437.

6. L'HEGELISMO AMERICANO: ROYCE. — Questi, già prima del Baillie, s'è sforzato di raggiungere la stessa meta dell'immanenza assoluta. Egli penetra nel cuore della filosofia kantiana e ne scopre con grande sicurezza il punto debole. La filosofia kantiana è un idealismo troncato a metà, che non giunge a risolvere il concetto della esperienza possibile nell'attualità del conoscere, e non giunge perciò a individuare pienamente l'essere: di qui il suo concetto ancora indeterminato della realtà, al quale non possiamo restare. L'essere invece, considerato come verità, dev'essere qualcosa di determinato, esclusivo nello stesso tempo che inclusivo. Al contrario, l'universale astratto non penetra tutto l'essere, ma lascia il suo contenuto indifferente: donde la necessità, per abbracciare tutto l'essere, d'individuare l'universale, in modo cioè che l'idea si dimostri materiata d'un contenuto adeguato, a cui nessun altro contenuto può essere sostituito, o ha bisogno di essere sostituito [1].

Più particolarmente, l'astrattezza del concetto kantiano dell'esperienza possibile sta in ciò che esso determina solo il *cos'è* (il *what*) di quell'esperienza e non il *che* (il *that*), l'attualità. Esso determina il concetto del definito e non l'essere del definito, dell'oggetto come altro dal pensiero. Ora il gran merito del Royce sta nell'aver concepito che il *che* dell'esperienza possibile va spiegato nell'atto del conoscere in quanto questo esprime, dice il Royce, lo sforzo del pensiero per concentrare nell'attualità tutto il reale. Si tratta di spiegare l'idea, l'oggetto e la

---

[1] J. ROYCE, *The world and the individual*, New York, 1901, I, pp. 260, 290, 296, 336, 337.

corrispondenza di entrambi? Prendere questi concetti così, è muoversi nelle astrazioni. Bisogna invece dire che l'essere, la verità, è una vita concreta, un disegno compiuto, un intento empiricamente espresso, un tutto individuale che consegue il suo fine. Essere una tale vita è l'essere reale. Ora di questa vita, la mia idea, quando parlo d'un oggetto, è un frammento, nello stesso tempo che è, nel suo adempimento relativo, un tipo generale. Come frammento, la mia idea cerca il resto di sé, il suo compimento; ma, come una col suo oggetto, la mia idea, cercando il suo altro cerca solo l'espressione del proprio volere in una vita empirica e cosciente [1].

In altre parole, la realtà non è la mera esperienza possibile di Kant, che lascia indeterminato il suo oggetto, o almeno ne determina il *cos'è* e non il *che*. La realtà è l'atto vitale, individuale del conoscere nel più largo senso (che include anche il volere). Questo atto è uno sforzo, incompiuto, imperfetto, di risolvere, di comprendere in sé tutto il reale e condensarlo, per così dire, nel suo centro d'azione: così la possibilità dell'esperienza cede il posto all'attualità assoluta dello spirito, concepita nel suo sforzo di adempiere alla propria finalità e di esprimere dal suo punto isolato e frammentario la vita del tutto.

Che cosa il mio oggetto è, prosegue il Royce, la mia idea non definisce che incompiutamente; *che* il mio oggetto è, è vero in quanto tutto il *cos'è* del mio oggetto è espresso empiricamente in una vita individuale, che è il mio mondo reale. Così è il *che* dell'esistenza vera (quello dell'atto del pensiero) che determina il *cos'è* dell'esperienza, in quanto l'esperienza, essendo l'espressione dell'adempimento del

1 J. Royce, *op. cit.*, pp. 357, 387.

mio sforzo, è concepita nello stesso linguaggio del mio sforzo, come una totalità cosciente e individuale.

Questo punto è di grande importanza: espresso il *che* e il *cos'è* nei termini classici di esistenza ed essenza, bisogna dire: l'essenza dell'oggetto del pensiero non è la mera possibilità dell'esperienza, ma è l'atto stesso esistenziale del pensiero, in quanto concentra dal suo punto di vista individuale tutta la realtà; e per converso, l'esistenza del mio oggetto dipende dall'essenza dell'oggetto stesso, in quanto questa essenza è espressa nell'atto mio individuale del conoscere.

Ma a quest'altezza speculativa il Royce non sa mantenersi a lungo. Egli giunge, sì, a concepire la suprema concretezza dell'atto del conoscere, in quanto individualità che concentra in sé l'universalità dell'esperienza; ma non riesce poi a veder tutta la pienezza di questo rapporto che, logicamente svolto, eliminerebbe ogni universalità astratta. In realtà, questo concetto risolve la rappresentazione empirica del mondo come pluralità di esseri che da diversi punti di vista compiono la stessa sintesi. Qui c'è il residuo dell'astrattezza, perché quella pluralità non esiste che per l'atto e nell'atto singolo del pensiero, che è tutta la realtà, non la semplice veduta frammentaria della realtà, e che non lascia nessun residuo. Invece il Royce si ferma in questa pluralità astratta e perde perciò la suprema assolutezza della sintesi. Egli concepisce vari processi, individualità molteplici, che compiono ciascuno il proprio disegno, e sente perciò l'esigenza di un nuovo principio che unifichi quella varietà. Qui c'è il Dio astratto del teismo; e invano cercherà poi il Royce di ripetere il processo d'individuazione, per risolvere questa trascendenza: dove è posto il più come più, invano

si spera di cavare l'uno. Con l'ammettere la pluralità dei punti di vista, degli *io*, non si fa che anticipare la totalità del mondo, come mondo di esseri, di fronte all'esperienza, e si perde la concretezza dell'atto, per una totalità data che è fuori di esso.

Da questo punto, la profonda vena speculativa del Royce si disperde, ed egli vede il mondo come un sistema razionalmente connesso di esseri che compiono ciascuno il proprio disegno, e che trovano la loro unità nell'individuo degli individui, nell'essere assolutamente assoluto. Ma non v'è un'individualità o un'assolutezza a seconda potenza; questa seconda potenza è piuttosto un'impotenza che si vuol dissimulare, è il residuo di un'astrattezza che si vuol risolvere con la ripetizione meccanica di un processo originale.

Qui, contro tutte le proteste in contrario, v'è una vena di monadismo leibniziano che s'insinua nella metafisica del Royce, quando questi meno se l'aspetta. Egli dirà che per lui lo spirito non è una monade, ma una vita individuata dal suo piano, cioè dal disegno unico che la sua esperienza può condensare. Dirà che tutta la sua teoria presuppone che degl'individui possano essere inclusi in altri individui; che una vita possa formar parte di una più larga vita, e che i legami che connettono i vari individui finiti non sono che degli accenni all'unità di tutti gl'individui nell'individuo assoluto [1]: ma sta qui appunto il monadismo, in questo porre la pluralità fuori dell'unità dell'atto singolo. Sicché è vana poi la pretesa di voler trovar l'atto dell'atto, in cui la pluralità si risolve: una volta posta come tale, non la si potrà mai più superare. Così la grande verità del

[1] J. Royce, *op. cit.*, II (1904), p. 238.

Royce, che l'io è l'espressione unica del disegno divino, si perde quando si pongono accanto e fuori di quella espessione altre espressioni isolate.

L'errore sta insomma nell'anticipare la totalità del mondo degli esseri innanzi al pensiero (proprio in una metafisica del pensiero che dovrebbe assorbire tutta la metafisica dell'essere!) e nel preoccuparsi poi dell'unificazione della varietà disgregata, senza capire che essa si attua già nell'atto singolo, mentre l'altra unificazione che si vuole introdurre è un residuo di naturalismo.

Ma se pur s'è fermato a mezzo, il Royce ha scoperto una verità: egli è uno di quei pochissimi pensatori che aprono nuove vie al pensiero.

7. Conclusione. — La filosofia anglo-americana si svolge con una estrema semplicità lungo due linee divergenti. Quanto alla prima, abbiamo notato che dall'empirismo del Mill al naturalismo dello Spencer non v'è progresso, ma che si tratta di una sola medesima posizione che si polarizza in un'opposizione indifferente, nella quale cioè i termini si cambiano l'un con l'altro: la sensazione bruta è l'equivalente psichico della cosa bruta: nella possibilità permanente delle sensazioni del Mill c'è già implicita tutta la costruzione barocca del naturalismo spenceriano. E l'indifferenza degli opposti è rappresentata dal Clifford che converte psiche e materia, e viceversa, nel suo ibrido concetto della *mind-stuff*.

Lo schema di questa filosofia è la logica empiristica, dove il pensiero è naturalizzato e reso materia amorfa, capace di colare nelle forme preordinate dei concetti e delle generalizzazioni. E, come il principio dell'associazione, nella psicologia del Mill, è qualcosa

d'inesplicabile, che cade fuori della sensazione, ed è perciò un *deus ex machina* di questa rappresentazione di decadenti; e come il principio dell'evoluzione dello Spencer cade fuori della realtà naturale e si annebbia in un vuoto inconoscibile; così nella logica il principio del pensiero cade fuori del pensiero, in uno schema che gli viene arbitrariamente sovrapposto e che in realtà è l'ombra stessa del pensiero, allo stesso modo che l'inconoscibile era l'ombra del conoscibile. La filosofia del fatto è costretta a ritorcersi continuamente su sé stessa, e a mordersi continuamente la coda. Non bisogna dimenticarlo: il fatto è sé stesso e la propria ombra.

Come complemento della sua speculazione l'empirismo ci dà un'etica che ne rispecchia tutta la mediocrità insieme con la debolezza ingenita. Incoerente nel suo principio, essa cerca di costruire coi frammenti immaginari delle sensazioni tutta la ricchezza e varietà della vita, e pretendendo, nel suo lavoro di ricomposizione, di riprodurre i quadri più grandiosi della realtà morale, riesce col Mill a una contraffazione dell'etica kantiana. Il punto culminante di questa empiria è la produzione automatica del bene, che si accenna nel principio associativo del Mill e si perfeziona col principio biologico dello Spencer.

In contradizione completa con questo indirizzo, sorge l'idealismo inglese. In una prima fase compie il suo lavoro di preparazione studiando accuratamente Hegel; ma non appena comincia a muovere i primi passi staccandosi dal sostegno, si divide ben presto in due correnti. L'una converte l'idea hegeliana nell'idea platonica, compiutamente col Taggart, tenendosi ancora avvinghiata a Kant, col Green; e in quanto risolve, annulla e non invera la varietà del mondo nell'idea, essa prelude al dissidio tra

l'idea e la realtà sperimentata, fino a negarsi nello scetticismo del Bradley, che assalta per l'appunto il concetto della relazione, che ancora teneva uniti i due mondi. Ma nella critica del concetto della relazione, si svela la realtà profonda di quel concetto che, pur negato, pone ancora una volta l'esigenza di sé.

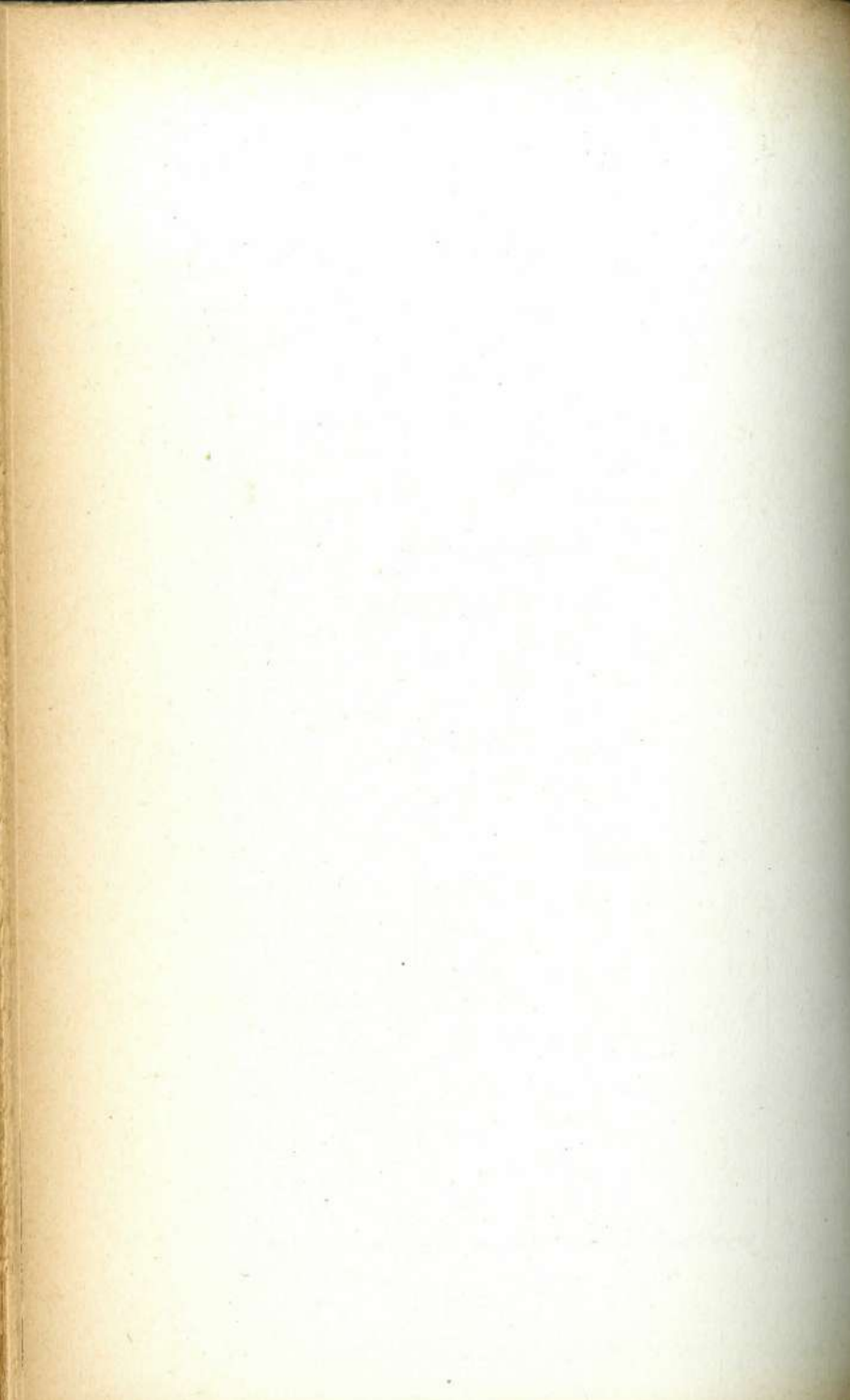
Più compreso delle verità hegeliane è l'indirizzo storico-religioso, che si mantiene a contatto con la realtà delle esperienze umane, e, nello svolgersi di queste, vede la realizzazione progressiva della divinità: qui cattolicismo e anglicanismo, nemici in terra, si danno la mano nell'Olimpo della filosofia, che, mentre è Olimpo, è poi la terra della vera umanità, dove si consacra la verità umana di tutte le religioni.

Un secondo indirizzo hegeliano s'ispira alla fenomenologia, ma cerca d'includere in questa la logica e la filosofia dello spirito: col Baillie, essa culmina nel concetto che nel momento più alto dello svolgimento spirituale, contenuto e forma del pensiero sono tutt'uno, e che ciò che si chiama realtà naturale, perseguìta ma non riconosciuta negli stadi inferiori, è lo stesso contenuto della ragione, concepito nel suo svolgimento. Questa unità dell'altro e dell'io nell'atto assoluto dello spirito costituisce già da un tempo anteriore la meta della speculazione del Royce, che la raggiunge nel concepire il pensiero come processo d'individuazione, che concentra nella sua unità l'universo; ma la perde poi nel disgregare l'unità dell'atto nella pluralità e nell'affannarsi invano a ricostruirla, poi, spingendo innanzi per forza d'inerzia il suo metodo. Quella nuova unità che il Royce s'è illuso di aver trovato non è che l'ombra stessa del procedimento, proiettata in avanti: dove la pluralità è posta fuori dell'atto del pensiero, la

sua unificazione non può essere che il Dio astratto del teismo.

Ma la caduta non deve farci dimenticare l'elevazione, che nell'idealismo inglese è assai grande, e non sfigura di fronte a quella della filosofia francese, e giganteggia di fronte a quella della filosofia tedesca.

PARTE QUARTA

LA FILOSOFIA ITALIANA

I

DA MACHIAVELLI A GIOBERTI

1. La fortuna dei nostri filosofi. — Con la filosofia italiana vogliamo rifarci dalle origini. Se c'è un paese che può vantare uno svolgimento originale di pensiero, dal Rinascimento ai nostri giorni, questo è appunto l'Italia. E nel tempo stesso, sembra che nessun paese possa deplorare, con maggior diritto dell'Italia, il disconoscimento più pieno della sua vita mentale.

Il nostro Rinascimento è in generale conosciuto; ma, dopo, ci si sequestra dalla circolazione del pensiero europeo: Vico è lettera morta fuori d'Italia; e il secolo XIX offre questa stranezza, che vengono elevati a fama europea scrittori mediocri come l'Hamilton, il Cousin e più tardi il Lotze, mentre sono ignorati un Rosmini, un Gioberti, uno Spaventa, tre pensatori geniali, che proseguono la tradizione speculativa del pensiero europeo, proprio quando sembrava interrotta, nella fine apparente dell'idealismo tedesco.

Io non starò qui a fare un ridicolo processo agli stranieri per averci dimenticati: noi per i primi non ci siamo dimostrati all'altezza del nostro passato; e le stesse condizioni civili e politiche d'Italia nel secolo XIX hanno purtroppo contribuito alla sprezzante dimenticanza Sì, perché la circolazione

del pensiero avviene in modo diverso nei tempi moderni che nel Rinascimento. Allora potevamo, anche politicamente schiavi, dettar le leggi della cultura agli stranieri: allora infatti la vita del pensiero era l'universalismo astratto, naturalistico, che neutralizza le differenze della storia: la sua espressione è il concetto della sostanza del Bruno, l'unità indifferente degli opposti. Nel secolo XIX, invece, s'inizia un movimento profondo d'individuazione: è il periodo dello storicismo. Il pensiero non vive più astratto dalla sua vita storica, e, fuori dell'individuazione politica, sociale, morale d'un popolo è nulla, è *flatus vocis*. Così si sono affermate la cultura tedesca, quella francese, quella inglese: culture di popoli formati. La nostra no. Noi avemmo due grandi pensatori, Rosmini e Gioberti, ma erano un'anticipazione sulla nostra realtà storica. Noi non li celebrammo che quando volemmo far la nostra storia: il loro pensiero rifulse di vivida luce nel 1848; ma diventò cosa morta nel '49. E l'Italia che si formò nel '60 non fu rosminiana né giobertiana: perché? Purtroppo è nota la decadenza mentale e morale di quella nuova Italia: la sua voce non era più la voce generosa di Gioberti, ma la molle cantilena di Mamiani e l'accento rauco di Ferrari.

Nel 1861, in un corso di filosofia, che resterà celebre nella storia del nostro pensiero, il terzo dei grandi pensatori italiani, Bertrando Spaventa, rievocava le glorie del nostro passato, e spiegava a una folla d'ignari lo svolgimento originale del pensiero italiano nei suoi rapporti col pensiero europeo: nella nuova luce da lui diffusa sulla nostra filosofia, Bruno e Campanella trovavano il loro posto nella storia del pensiero come precursori di Cartesio, di Spinoza e di Locke; Vico, come il geniale presentimento di

Kant; e infine, Galluppi, Rosmini, e Gioberti rappresentavano la coscienza via via più compiuta del kantismo, come questo s'era svolto in Germania per opera di Fichte e di Hegel. Ma lo Spaventa avvertiva che la caratteristica dell'ingegno italiano in tutti i tempi era quella di essere precursore, di avere il presentimento delle nuove verità, ma di non saperle svolgere, e di falsificarne perfino il senso e la portata. Ma con la rinnovata coscienza della propria storia, lo Spaventa sperava che l'Italia risorta allora a unità politica, potesse riprendere, in una piena consapevolezza, il posto che le spettava nella cultura. Ed egli stesso ne additava la via, con uno sforzo tenace, che durò tutta la sua vita, per porsi all'altezza del movimento storico, comprimendo ogni impulso del suo pensiero originale per rivivere intensamente il pensiero altrui; facendosi perpetuo scolaro, per poter diventare il vero maestro degli italiani.

Ma l'Italia alla quale egli parlava non era in grado di capirlo: ell'era quella stessa Italia che aveva pervertito il giobertismo in una speculazione flaccida e senza sangue; la filosofia dei bramani, come lo stesso Spaventa diceva. Ond'è che il geniale hegeliano parve a taluni un mistico, ad altri un sovvertitore della scolastica; a nessuno quello che in realtà era. I falsi nazionalisti gli rimproveravano il suo hegelismo; i falsi hegeliani il suo nazionalismo: in verità gli rimproveravano gli uni gli errori degli altri; dalla doppia taccia egli era immune: egli che sentiva, sì, italianamente la filosofia, ma la pensava universalmente.

Il primo insegnamento dello Spaventa, come quello del suo grande conterraneo, il De Sanctis, fu dunque infruttuoso; a riceverlo, le menti erano

impreparate. Non così oggi, che nella rinascente italianità, noi impariamo a vivere in comunione col nostro passato, consci che ogni sviluppo della vita speculativa è possibile solo mediante una più salda continuità con la tradizione storica. L'Italia nostra non s'è fatta nel 1860 ma si va facendo ai nostri giorni [1]: quella stessa Italia che va conquistando una posizione sempre più eminente tra i popoli, afferma la forza interiore di questa ascensione col rinnovamento della sua coscienza speculativa. In tale rinnovamento, risorgono i nostri grandi, Francesco De Sanctis, Bertrando Spaventa; attraverso essi, noi ci colleghiamo al nostro passato. Io esporrò brevemente l'ammaestramento loro (e di quelli che proseguendone l'opera hanno contribuito con loro al presente risveglio) su questo passato.

2. Il Rinascimento e Machiavelli. — Gli albori del pensiero moderno sono da ricercare nell'umanismo. Ivi la filologia già lascia intravvedere il principio e l'indirizzo della nuova filosofia; ivi già si accenna quel ritorno all'antico che è invece creazione del nuovo. Sotto i colpi dell'umanismo comincia il dissolvimento della scolastica, che prosegue poi, più rapido, nel rinnovamento della vita civile e politica, e della speculazione che l'esprime. Qual è il significato della scolastica? Essa è un connubio del cristianesimo con l'aristotelismo. Il Dio che si era umanizzato in Cristo si naturalizza nella logica aristotelica: diviene l'Ente, l'oggetto, nei quadri della sillogistica. Il monumento della scolastica è la prova ontologica di Anselmo. Questo natu-

[1] Queste parole sono state scritte nel 1911.

ralismo è già un grande progresso: non è il naturalismo fisico dei presocratici, non il naturalismo ideale dei platonici, ma è naturalismo divino. Per mezzo suo si svolge la contradizione del cristianesimo, con la sua doppia affermazione dell'umanità e della divinità di Dio. E il nuovo naturalismo del Rinascimento, che sorge come negazione di quello scolastico, contiene in realtà la doppia esigenza, nella sua unica affermazione della divinità e umanità della natura. Con esso s'inizia l'età veramente umana della filosofia.

Quanto al suo procedimento speculativo, la scolastica si compendia nei princìpi della sillogistica; la sua visione etica del mondo, poi, nell'ascetismo e nel misticismo: la speranza messianica implica la svalutazione della realtà attuale e della vita. E il Rinascimento è l'antitesi di entrambi gl'indirizzi: esso è la sopravvalutazione della vita — quella che la libertà comunale, gli attivati commerci e i rapporti politici promovevano e intensificavano; e in pari tempo esso è l'atteggiamento nuovo del pensiero speculativo, che non ha una realtà fatta innanzi a sé, da sillogizzare, ma crea la sua realtà, osservando, provando, inducendo. Nascono così due scienze, la politica e la fisica, ambedue dal medesimo indirizzo, rivolto a umanizzare i rapporti della vita civile e della realtà naturale. Eppure l'una non sa dell'altra e non intende che concorre con l'altra: da questa reciproca ignoranza deriva quell'ombra del trascendente, residuo della scolastica, che attenua la forza della nuova speculazione: è la doppia proiezione dell'ignoto, dall'un capo all'altro. Manca in Italia la concezione della scienza universale, che ammiriamo in uno Spinoza o in un Leibniz: Machiavelli e Galileo non trovano la loro unità.

Perciò abbiamo i politici da una parte, i naturalisti dall'altra: i filosofi qui non rappresentano l'unica chiarezza della doppia posizione. La loro visione è ancora torbida; ancora il movimento non è giunto alla maturità della riflessione, La realtà nuova che si fa nella mente di Machiavelli o di Galileo non si esprime ancora con chiarezza nella speculazione di Bruno o di Campanella.

Il pensatore che meglio rappresenta la formazione dello spirito moderno è Machiavelli. In lui già tutta la scolastica è virtualmente superata: alla vita ascetica del medio evo subentra la vita attiva del consorzio politico; all'arte sillogistica, l'osservazione della realtà umana nei nessi causali della storia. In lui già si trovano come concentrate tutte le tendenze dell'uomo nuovo. Come l'umanista si trasferiva nel passato per liberarsi dal linguaggio barbaro della scolastica; come più tardi Bruno si richiamerà alla filosofia di Pitagora e degli Eleati per vincere la stessa barbarie nella filosofia, così Machiavelli cerca di attingere ai grandi storici dell'antichità i mezzi per liberare l'uomo dalle contingenze storiche, quali sono tutte le forme e istituzioni medievali sorrette dall'autorità di una tradizione irrazionale [1]. A che mena questo indirizzo? A neutralizzare le differenze della storia, a concepire l'umanità come una forza potente, retta da leggi fatali e inesorabili, da una logica interiore che annulla ogni autonomia degli individui. Non è dunque l'umanità come mentalità, concetto assai più recente, ma come sostanza: Machiavelli anticipa nella politica la posizione di Bruno e di Spinoza. Ma non ha egli, nel *Principe*, dato

[1] G. Gentile, *B. Telesio*, Bari, 1911, p. 30.

un'affermazione potente dell'individualità umana? Sì, allo stesso modo che Bruno affermerà la monade nel suo naturalismo: non come principio e presentimento di vita spirituale, quale sarà per Leibniz, ma come semplice contrazione e concentrazione della sostanza. Così col Principe vagheggiato da Machiavelli, l'umanità non si eleva a una vita spirituale e libera, a una vera individualità, ma al contrario vien consacrato e ribadito il più rigido naturalismo.

Ma questo naturalismo è tutto nuovo, ed è l'antitesi di quello scolastico. Ora l'antica trascendenza è negata, e l'uomo è spiegato nella sua realtà effettuale, secondo le forze e le leggi della propria natura: è la prima affermazione dell'autonomia umana e dell'immanenza del processo storico: è il pensiero moderno che acquista coscienza di essere l'autore della propria storia. Ma, come naturalismo, ha il difetto di ogni naturalismo: quello di creare una nuova trascendenza nel seno stesso dell'immanenza. Il concetto della patria, nel Machiavelli, come osserva il De Sanctis, rassomiglia troppo all'antica divinità, e assorbe in sé religione, moralità, individualità. Il suo Stato non è contento di essere autonomo esso, ma toglie l'autonomia a tutto il rimanente. Ci sono i diritti dello Stato: mancano i diritti dell'uomo. Siamo insomma con l'unità neutra della sostanza.

3. Bruno e Campanella. — Tutta la speculazione del secolo XVI e XVII non supera questo concetto, e non fa che svolgerlo; anzi, per la maggior difficoltà della posizione speculativa, non sempre sa mantenersi a tale altezza, e ricade spesso in piena scolastica. Telesio, Bruno, Campanella, sono i teorici

del nuovo naturalismo. Con essi s'inizia, in piena coscienza, la dissoluzione della filosofia aristotelica, o di quella parte almeno di essa, che è a fondamento della scolastica. Il dualismo di materia e forma, potenza ed atto, su cui poggiava l'intuizione medievale del mondo, è attaccato con vigore: già per Telesio la natura, la materia non è la mera privazione, ma una realtà positiva, che non ha fuori di sé le sue ragioni, ma si spiega *iuxta propria principia.* E Bruno satireggia nei suoi dialoghi il dualismo, col dire: se la materia è la pura potenza, come mai avrà l'atto? Quella pretesa potenza è dunque, con più verità, un'impotenza. Il nuovo concetto bruniano è che la materia è fonte di attualità, e la forma non le è estrinseca; anzi, quando si dà la causa della corruzione, non si dice che la forma fugge o lascia la materia, ma piuttosto che la materia rigetta quella forma, per prenderne un'altra. Non si tratta così della mera materia dei fisici, ma della materia che ha consustanziata la sua forma, cioè a dire del concetto speculativo della sostanza.

L'atteggiamento di Bruno è consono al suo principio. Egli dice di voler considerare profondamente coi filosofi naturali e lasciare i logici nelle lor fantasie. Questo disprezzo per la logica segna la scoperta della nuova logica, della mente e insieme della natura. È una e medesima scala, per la quale la natura discende alla produzione delle cose e l'intelletto ascende alla cognizione di quelle; e l'una e l'altro dall'unità procedono all'unità, passando per la moltitudine dei mezzi. È la logica della sostanza, della pura identità immediata: non più l'identità vuota della sillogistica, ma l'identità della scala, o dell'ordine causale, come dirà più esplicitamente Spinoza.

L'unità della sostanza è affermata da Bruno con un vigore e un entusiasmo veramente grandiosi. La profonda considerazione dei filosofi naturali gli mostra che tutto ciò che fa differenza e numero è puro accidente, pura figura, è pura complessione. « Ogni produzione, di qualsivoglia sorte che sia, è un'alterazione, rimanendo la sostanza sempre medesima; perché non è che una: uno ente divino, immortale. » Essa è la sola cosa stabile ed eterna: ogni volto, ogni faccia, ogni altra cosa è vanità, è come nulla; anzi è nulla tutto ciò che è fuor di questo uno. Spinoza non parlerà con maggior vigore, ma a differenza di Bruno, egli non indietreggerà d'un passo dalla posizione conquistata. Il filosofo italiano, come già Telesio, e poi Campanella, alterna il nuovo col vecchio: più veemente di Spinoza, è assai meno coerente, e accanto al nuovo Dio lascia sussistere l'antico.

Più oscillante ancora di Bruno è Campanella, benché rappresenti un'esigenza nuova del pensiero speculativo. La difficoltà del concetto di sostanza è che il pensiero, naturalizzandosi nell'oggetto, non può spiegare sé stesso. La sostanza è conosciuta ma non si conosce: come ciò è possibile? Come può l'uomo, un semplice modo o accidente, conoscere la sostanza, ed elevarsi a Dio, se è semplice effetto? come l'effetto ritorna alla causa? [1]. Il nuovo problema che il concetto della sostanza apre alla speculazione è quello del conoscere, e ad esso si appunta il pensiero del frate di Stilo.

Campanella è confusamente il Cartesio e il Locke della filosofia italiana. Muove dal dubbio scettico e trova la certezza nella coscienza di sé, nel *sensus*

---

[1] B. Spaventa, *Saggi di critica*, Napoli, 1886², p. 112.

abditus, ma d'altra parte fonda la conoscenza della natura sul semplice *sensus additus.* Le due esigenze restano in lui inconciliate: per avere una conciliazione si dovrà giungere fino a Kant. Ond'è che la certezza delle cose esteriori sembra a Campanella ora uno sviluppo, ora una caduta, ora un incremento, ora un limite. E l'intonazione generale del suo pensiero è, nella metafisica, il razionalismo — la dottrina delle primalità fondata sul *sensus abditus;* nella teoria del conoscere l'empirismo — la mera certezza sensibile e la concezione dell'intelletto come semplice senso illanguidito.

Ma se per questo verso egli fa un gran passo su Bruno, gli resta poi di gran lunga indietro per la convinzione e la fede nell'infinita presenza di Dio nell'universo: Campanella è in qualche modo, e quasi inconsciamente, il filosofo della restaurazione cattolica, come l'ha definito lo Spaventa: egli, col suo razionalismo, non toglie i ceppi alla scienza, se non perché questa se li rifaccia da sé medesima e si sottometta liberamente. Ma l'entusiasmo di Bruno non troverà il suo riscontro che nello sforzo tenace di Galilei. Con questo la Scolastica, solo virtualmente superata nella filosofia del Rinascimento, è vinta per sempre. Il naturalismo non è più soltanto celebrato come nuova tendenza dello spirito, ma è la nuova attualità spirituale: nella nuova scienza si umanizza la natura, che non è più la mera privazione degli scolastici, né la divinità ancora trascendente della speculazione, ma è la scienza stessa, l'affermazione dell'umanità concreta del mondo — di quel mondo che non ci è estraneo ma interiore, e che vive della stessa nostra vita di ricerca e di conquista incessante.

4. VICO. — Tra Machiavelli e Vico corrono due secoli, e l'atteggiamento mentale è profondamente mutato. All'apparenza li direste vicini, rivolti come sono tutti e due al passato, per attingere da esso la loro forza. Ma con che occhio diverso lo guardano! Machiavelli vede nel passato il mezzo per liberare il presente dalle accidentalità storiche e per contemplar l'uomo nell'intimità della sua natura, delle sue passioni: egli fonda così la politica. Con Vico, il naturalismo umano del Rinascimento è già sorpassato, e l'esperienza storica non suggerisce più alcuna distinzione tra sostanza ed accidente, ma la considerazione nuova dello sviluppo, dello spiegamento della mente umana: Vico fonda la storia.

Le due mentalità sono profondamente diverse. La tradizione dei politici si continua attraverso il Guicciardini, il Paruta, il Sarpi, ed ha un lontano rappresentante, nel secolo XVIII, nell'abate Galiani. Anche questi, come Vico, fa la critica del suo secolo, e del giacobinismo che quello prepara; ma la sua critica non preannunzia il secolo seguente; essa è quella del vecchio politico, che, incapace d'intendere le nuove aspirazioni del giovane, ha esperienza per avvertire le sue fanciullaggini e sorridere alle sue illusioni [1].

La critica di Vico è al contrario novatrice. Essa investe tutto il pensiero del secolo XVIII, il cartesianismo e il sensismo. All'universalità astratta del primo che non spiega la scienza, perché vuol fondarla sulla rivelazione immediata dell'evidenza, Vico contrappone l'intuizione genetica delle cose, che le

---

[1] È un'acuta osservazione del Croce: cfr.: *Il pensiero dell'abate Galiani*, in *Critica*, 1909, p. 404.

spiega nel loro farsi, nel loro sviluppo: e prelude così allo storicismo del secolo XIX. E mentre il sensualismo traeva dall'esperienza sensibile un motivo tutto materialistico, Vico svolge, da quella stessa esperienza, l'universale fantastico, la poesia e il linguaggio, nella loro originalità spirituale: e così prelude al romanticismo. Queste geniali intuizioni sono comprese in un'unità potente: è la mentalità umana che nel suo sviluppo si afferma come dispersa nel senso e nella fantasia e si unifica e si riflette nel pensiero. Vico perciò intravvede una metafisica della mente, una storia ideale, eterna, per la quale corrono le storie delle singole nazioni: nelle modificazioni della mente sono per lui da ricercare i momenti dello sviluppo storico. Ecco la grande originalità di Vico: per Machiavelli l'umanità era natura, sostanza, e perciò fatale nel suo corso, nella sua logica interiore. Con Vico sorge il concetto della mentalità, della provvidenza immanente nello sviluppo delle nazioni. In Machiavelli c'è ancora — contro l'apparenza — l'intuizione teologica del mondo, e la tristezza d'un'attesa messianica: l'uomo è fatto trascendente a sé medesimo; in Vico non più: nella sua concezione storica l'umanità è tutta spiegata.

Ma pure quello stesso Vico, che scrutando la storia di Roma, attuava magnificamente la sua nuova idea, lasciava poi intatto il pregiudizio dell'elezione arbitraria degli Ebrei. Nel passare alla storia di Roma, egli aveva compiuto il suo grande sforzo, e vi si era esaurito, senza aver più la forza di ripassare alla storia degli Ebrei, come osserva il Croce nella sua bella monografia sul Vico. Fu viltà, fu pregiudizio? Forse, con più verità, fu un difetto intrinseco del sistema: Vico non seppe uscire dal particolarismo ristretto delle unità nazionali: mancava a lui il

concetto dell'università del particolare, dell'umanità della nazione, che sarà l'opera del secolo seguente. E perciò quel passaggio dai Romani agli Ebrei, che a noi sembra oggi così facile, non fu possibile al suo genio.

Vico non ebbe mai il riconoscimento che gli spettava, né in Italia né fuori, né vivente né dopo morto. Nel secolo nostro s'impadronirono della sua dottrina, come vedremo, i positivisti, e falsificarono nel modo più barocco la sua celebre formula della conversione del vero col fatto. Rivendicarne la memoria e perseguirne la speculazione è stata l'opera dello Spaventa, del De Sanctis, e più ancora, del Croce. Per merito loro la profonda lacuna della nostra cultura è colmata. Con Machiavelli e con Vico noi possediamo gli esponenti maggiori della storia del nostro pensiero, dal Rinascimento alle porte del secolo XIX.

5. Rosmini e Gioberti. — Vico con la sua intuizione di una metafisica della mente umana è il presentimento del criticismo, che si svolge poi in Italia nel secolo seguente, per opera di Galluppi, Rosmini e Gioberti. La posizione storica di questi pensatori è stata fraintesa generalmente, e da loro medesimi per primi, finché la critica di Bertrando Spaventa non ne ha liberato la dottrina dall'involucro contingente e svelata la stretta parentela con la filosofia tedesca.

La spiegazione del fraintendimento ci è data dalla considerazione dell'ambiente nel quale sorsero e si svilupparono le nuove dottrine. Al principio del secolo XIX l'Italia è infestata dal sensualismo francese del secolo precedente, e la stessa filosofia kan-

tiana non vi s'introduce che attraverso l'eclettismo e la psicologia degli scozzesi: il valore sommamente originale del nuovo concetto della soggettività ne vien completamente perduto. Nel rinnovamento cattolico, che s'inizia in questo stesso periodo, il sensismo vien minato alla base, ma non già in nome di Kant. Il sensismo è, nelle sue ultime conseguenze, scettico; è un vano gioco di elementi soggettivi, che non fonda l'oggettività, il sapere. Ma Kant — si soggiunge — non è anch'egli chiuso nel soggettivismo delle forme del senso e dell'intelletto? e non va a finire del pari nello scetticismo? Con questa critica si pretende di disfarsi di Kant, e si crede di battere una via opposta, nella ricerca di un fondamento oggettivo del sapere: in realtà non si fa che attuare la stessa esigenza kantiana, soltanto però con una men chiara coscienza, e col pericolo di più frequenti cadute in posizioni di pensiero già oltrepassate. Questo è l'oggettivismo di Rosmini e di Gioberti [1].

Già un sentore del criticismo si ritrova nella filosofia del Galluppi, che all'apparenza è puro empirismo, ma, in quanto distingue la sensazione dalla coscienza della sensazione e pone questa a fondamento di quella, è già virtualmente kantismo. Ma Galluppi non intende il valore della distinzione e non vi si tien perciò sempre fedele; in altri termini, egli non comprende che la coscienza della sensazione non è più a sua volta sensazione ma pensiero, e non giunge perciò a concepire la sintesi a priori. Vi giunge invece il Rosmini, col suo concetto della percezione intellettiva. Questa è la sintesi del particolare del senso e dell'universale dell'intelletto, il

---

[1] V. le acute osservazioni del Gentile nel suo libro: *Rosmini e Gioberti*, Pisa, 1898.

quale si compendia nell'idea dell'essere. Questa idea, investendo il contenuto sensibile contingente e mutevole, gli conferisce l'universalità e l'oggettività del sapere.

Come per Kant, così per Rosmini, pensare è giudicare: nell'atto originario e primitivo del giudizio si compie la sintesi del senso e dell'intelletto. Ma che cosa è l'idea intellettuale dell'essere fuori del giudizio? Non una realtà empirica, sensibile, perché oggettiva; non una realtà trascendente, perché ideale: è un concetto trascendentale. Questo il Rosmini non afferma, ma è implicito in tutta la sua dottrina. E, poiché tale è il suo significato, non può apparire che una amplificazione inutile il complemento della dottrina rosminiana, per cui l'essere sarebbe oggetto dell'intuito. Se la realtà non è fuori ma nell'atto del giudizio, è chiaro che il volerne fare un oggetto d'intuito non esprime altro che la preoccupazione di volerla salvare ad ogni costo dal mero soggettivismo, senza capire che era già salva. Anzi, con la dottrina dell'intuito, l'oggettività che era sicura in porto, viene risospinta in alto mare.

Ma l'ente rosminiano, come la categoria kantiana, è il mero universale non individuato. È l'essere possibile, che fonda una semplice esperienza possibile: la possibilità non è ancora assoluta attualità. In quell'esperienza possibile c'è ancora in effetti il residuo del dommatismo: chi mai la trarrà all'atto? L'atto del giudizio, della percezione intellettiva è, come per Kant, insufficiente a risolvere tutto l'oggetto: resta al di là di esso la cosa in sé, il termine incognito della sensazione, il coefficiente invisibile dell'attualità del pensiero. Perciò la categoria non vince il presupposto, e perciò non compenetra veramente il sensibile, ma gli si adatta quasi dall'esterno.

Ora si deve risolvere tutto l'oggetto, se non si vuole che il rosminianismo degeneri in un mero psicologismo: una dottrina del conoscere che lasci intatto il presupposto è semplice psicologia. Bisogna insomma risolvere il problema ontologico e non soltanto quello psicologico, e concepire un psicologismo trascendente che sia insieme il vero ontologismo. Ecco il còmpito di Gioberti, che si può esprimere diversamente col dire: bisogna individuare l'universale di Rosmini, e unificare il che dell'esperienza col suo cos'è.

La soluzione è, per Gioberti, il concetto della creazione, della relazione assoluta, che fonda in pari tempo l'ente e l'esistente, l'idea e l'essere. Solo nella creazione, l'assoluta virtualità è l'assoluta attualità: la realtà non s'individua se non creandola: creare infatti è concretare; è, direbbe Vico, convertire il vero col fatto. Il concetto della creazione ha nella prima fase della filosofia giobertiana un significato ancora trascendente: non è ancora affermata l'assoluta apriorità della relazione creatrice, e il pensiero è semplice intuito, visione del creare. Ma nelle opere postume, quest'astrattezza è superata. È criticato l'intuito: la sua prospettiva infatti non ha distanze e intervalli, come quella della riflessione; essa è mera superficie: ha lunghezza e larghezza, ma difetta della terza dimensione e non ha profondità. È visiva e non tattile. L'intuito vede l'atto creativo e non vi partecipa.

E l'organo della filosofia diviene, in questa nuova fase, la riflessione, il dialettismo. Solo nella riflessione l'atto umano si adegua a quello di Dio, ed è veramente creatore. Creare è proprio ed essenziale del pensiero. Il nostro spirito crea continuamente: creare non è altro che pensare, e pensare che creare.

Essere e pensare sono i due poli opposti della mentalità, che si riuniscono e si neutralizzano nell'attività pura, cioè nella creazione. Questo atto è la vera concretezza degli opposti: è la relazione assoluta, più sostanziale dei suoi termini: è la radice del dialettismo. Così, p. es., l'uomo non è anima e corpo, ma relazione dell'una con l'altro. L'uomo è quel punto indiviso in cui il fisico e il morale si neutralizzano. Egli è prima di tutto un'unità; la dualità vien dopo. Non bisogna dunque chiedersi in che modo l'anima sia in commercio col corpo, cioè come la dualità si unizzi, ma piuttosto come l'unità si dualizzi.

Questa idea della creazione si svolge nelle postume in una vera esplosione d'intuizioni magnifiche e geniali. In pochi pensatori ci è dato ammirare tanta ricchezza di pensiero, ond'è che dell'ingegno di Gioberti si può affermare ciò ch'egli diceva dell'ingegno in genere: che somiglia a Dio quando disse: *fiat lux*. Ma nello stesso tempo egli ci richiama alla mente la critica che Quintiliano fece di Ovidio: se avesse frenato il suo ingegno invece di abbandonargli le briglie! Gli scarseggia il senso scientifico del processo graduale della ricerca: è, come Schelling, un temperamento esplosivo.

Ma, per mezzo suo, la speculazione italiana della prima metà del secolo XIX si sforza di adeguarsi a quella tedesca. Come ha osservato per primo lo Spaventa, in Gioberti noi abbiamo il Fichte, lo Schelling e l'Hegel della nostra filosofia, ma senza il passaggio graduale dall'uno all'altro, e perciò confusamente e quasi a salti. Dopo di lui, il còmpito della filosofia era di costituire il senso scientifico che a noi mancava, e di darci la coscienza della nostra posizione storica di fronte al pensiero europeo. Questa è stata l'opera di Bertrando Spaventa, il quale perciò si

connette al grande torinese e ne completa il pensiero.

Ma prima di parlare di questo scrittore ch'è stato per noi quel che Lachelier per i Francesi, Stirling per gl'Inglesi, noi dobbiamo far qualche cenno dei vari indirizzi fioriti nella seconda metà del secolo XIX. L'opera dello Spaventa si svolge, sì, ad essi contemporanea, ma la sua maggiore efficienza comincia col secolo XX, per merito specialmente del Gentile.

II

TRA IL SECOLO XIX E IL XX

1. Lo scetticismo. — Dopo l'infelice fine della guerra del '48-49, e l'esilio di Gioberti, la filosofia italiana sembra presa da un'invincibile sonnolenza. Chi si prova a scorrere, per mera curiosità, qualcuno dei molti volumi che si pubblicarono dal 1850 al 1860 non può non restare impressionato dall'aria di sonno che grava su di essi. Non si riesce più a distinguere un indirizzo dall'altro, né a individuare qualche dottrina: la mediocrità, la povertà, le accomuna e le neutralizza tutte. L'araldo della mediocrità è Terenzio Mamiani. Qual'è la sua filosofia? Non saprei dirlo, è credo che non lo sapesse neppur lui. Combatté Rosmini ed ebbe un'indimenticabile bastonatura dal Santo roveretano, com'egli stesso, con simpatica bonomia, riconobbe. Di Gioberti non comprese nulla, o quasi: fu empirista tra gli empiristi, fino ad ammettere l'influsso fisico tra la coscienza e gli oggetti; platonico tra i platonici, perché, una volta ammessa una realtà fatta, fuori del pensiero, la verità gli diventava un ideale a cui il pensiero doveva cercare d'adeguarsi; e fu scettico tra gli scettici, col negare che la mente potesse conquistare l'essenza ultima delle cose. Fu tutto questo, e fu niente; in

realtà, nella leziosaggine del suo stile snervato, fu un addormentatore di coscienze.

Ma se si pensa al favore quasi universale che egli godé per un certo tempo in Italia, non bisogna essere troppo corrivi a ritenerlo causa della decadenza della nostra filosofia: fu causa e insieme effetto: nel dominio del pensiero vale universalmente il principio della reciprocità. Egli divenne così l'organo riconosciuto della filosofia italiana, e la sua filosofia della mediocrità trovò perfino uno storico in Luigi Ferri, che mostrò come in essa convergesse la speculazione del secolo XIX. Il libro del Ferri è l'unico documento che gli stranieri posseggano della nostra filosofia. In base ad esso hanno formato la triade: Rosmini, Gioberti, Mamiani: e nella loro ignoranza, hanno incluso i due forti pensatori nello stesso giudizio sprezzante che hanno dato del terzo.

Ma nel Ferri, un po' meglio che nel Mamiani, si comincia a delineare un indirizzo: il dualismo del pensiero e dell'essere, e il tentativo di concepire una terza serie che costituisca l'unità del reale. Terza serie che, beninteso, non esiste, neppure nell'immaginazione del Ferri, e che è semplicemente postulata, quasi ad attestare il vuoto del procedimento. Il termine della speculazione non può essere, date queste premesse, che l'eclettismo, la concezione della verità come conformità del pensiero alle sue leggi proprie e a quelle dell'essere, o, in altri termini, la semplice dissimulazione del mistero. Questo dualismo del pensiero e dell'essere noi lo ritroveremo rammodernato e quasi ringiovanito nel Bonatelli e in altri scrittori; ma il suo difetto capitale, quello cioè di ammettere una doppia logica, resterà immutato.

La causa dell'errore è la dimenticanza degli am-

maestramenti della storia: di quella storia che aveva capovolta l'antica concezione dell'essere, e dalla dottrina del pensiero come semplice visione di una realtà data, era giunta a quella del pensiero come produzione e creazione della realtà. Il Rosmini e il Gioberti, con le loro immaginazioni dell'intuito avevano di nuovo introdotto, pur con notevoli modificazioni, il vecchio platonismo, e se la loro concezione sostanzialmente non ne veniva toccata, perché esso ne costituiva il semplice involucro superficiale, assai maggiore era invece il pericolo per ingegni meno agguerriti. Questo può dirsi, tra gli altri, dell'autore della «Filosofia della vita», il Bertini. Per lui il pensare è semplice vedere, scevro da ogni azione e passione del veggente; come tale, presuppone l'essere, la realtà già formata e costituita. Ond'è che la speculazione, che il Bertini intraprende intorno a quella realtà, si svolge nel dominio della vecchia metafisica. Nondimeno la sua filosofia, per quanto dommatica, si colorisce di qualche tinta più moderna, d'ispirazione jacobiana: quell'intuito diretto, immediato della realtà, che attinge, al di là del finito, l'infinito, Dio, arieggia la concezione del Jacobi; e d'altra parte la convinzione salda che ogni giudizio sulla natura, sul pregio e sulla destinazione della vita implichi la soluzione del problema della realtà universale, dà al suo pensiero una certa intonazione commossa e religiosa [1].

Malgrado questi pregi, la filosofia di Bertini, a così poca distanza da quella di Rosmini e di Gioberti, denota già una certa decadenza. Ma se vogliamo conoscere l'espressione più compiuta di

---

[1] S. M. Bertini, *Idea di una filosofia della vita*, Torino, 1850, I, p. 9.

quella decadenza, noi dobbiamo ricercarla in un altro pensatore, il Ferrari.

La *Filosofia della rivoluzione* del Ferrari è la filosofia della rivoluzione fallita, la filosofia di Novara. È il nuovo scetticismo confusionario, che si fa strada con le sue strampalate negazioni di Dio, della religione, del pensiero, e prelude alla Babilonia positivistica. Il Ferrari accavalla antinomie su antinomie, nell'ordine più fantastico e coi più comici anacronismi; ma tutto lo sfoggio, ch'egli fa, di sapere antinomico, ha in fondo un motivo assai semplicistico: quello di mostrare che vana è la pretesa del pensiero di voler dominare la natura. La soluzione dei conflitti non può invece venire che da un inverso procedimento, per cui il pensiero si subordina alla natura, e s'inchina alla sua rivelazione. Vi sono, dice il Ferrari, due critiche: « L'una negativa, l'altra positiva; la prima ci getta in una continua irrisoluzione, la seconda ci sforza di continuo a prendere una decisione; colla prima non si fa che distruggere; la seconda edifica nel tempo stesso in cui distrugge. Dinanzi alla critica negativa, la natura si confessa contraddittoria; dinanzi alla critica positiva, la natura ci accusa di contradizione. Due cose vi sono: il dubbio e la scienza: la critica negativa e la positiva: la contradizione universale e la contradizione fisica. Noi evitiamo l'illusione della metafisica, distinguendo le due specie di antinomie, esaminando se la contradizione è nella natura o nell'intelletto, se è figlia della logica che domina la natura, o figlia della natura che domina la logica. L'apparenza sola decide, perché ogni fenomeno si spiega di sé » [1]. Dunque, non pen-

[1] G. Ferrari, *Filosofia della rivoluzione*, Londra, 1851, I, pp. 250, 251.

siamo più, e abbandoniamoci alle rivelazioni della natura! Ma quali sono queste rivelazioni che in nome della natura ci ammannisce il Ferrari? Ben poca cosa: l'affermazione cieca del fenomeno, la negazione della metafisica, e, più ancora, l'eliminazione di Dio. La fede in Dio è detta l'errore più primitivo e naturale del genere umano: l'ignoranza che crea la religione è quella dell'uomo che conosce la parte positiva dei fenomeni senza sospettarne la parte critica. Ma la natura esplorata dalla fisica non può essere il teatro della rivelazione cristiana: ogni progresso è perciò una lotta contro il Dio cristiano [1]. E simili sciocchezze da tribuno di comizi.

Così con grande fracasso si preannunziava il positivismo italiano.

2. Il positivismo. — Ma a dire il vero, il positivismo italiano, sul suo sorgere, non è affatto rumoroso: anzi si mostra con la decorosa modestia di chi sa di non aver grandi rivelazioni da fare. I suoi primi seguaci sono scienziati, storici, economisti; gente insomma che non guarda tanto per il sottile, e per cui il positivismo, più che una concezione del reale, è un programma di lavoro. Questo lo rende persino simpatico, e gli conferisce una serietà maggiore di quella che ha avuto in altri paesi. In fondo, chi pensi in che condizione miserevole si era ridotta la metafisica in Italia, tra il platonismo annacquato degli uni, l'inconcludenza semiscettica degli altri, e qualche riesumazione di tomismo per giunta, non preannunziata in alcun modo dallo stato precedente della cultura e voluta con qualche sforzo,

---

[1] *Op. cit.*, II, pp. 252, 279.

non può che considerare come un progresso quel positivismo, che almeno si presentava come critica delle vane ideologie e richiamava le menti allo studio dei fatti. Certo, quel richiamo era il più spesso spropositato; ma tale appare a noi, che viviamo in un ambiente di cultura assai più epurato; allora invece anche lo sproposito era un'opportuna reazione contro il vuoto mentale.

Uno dei primi positivisti è il Cattaneo, un diligente studioso di scienze sociali. Uomo di spirito veramente positivo, egli combatte la metafisica come una scienza vana, che non serve a niente. « Giovasse ella a dare un qualche sussidio almeno posticcio alla morale! Ma la dottrina dell'ente è sempre una contemplazione di mere possibilità, e non fonda alcun principio dell'umano consorzio, né alcuna regola della famiglia e del costume » [1]. Fatti invece ci vogliono; osservazioni ed esperimenti. « Il nome di fenomeno non esprime ancora tutta la potenza del fatto. Fenomeno per gli antichi e per i loro continuatori fino a Kant, fino a Schelling, fino a Leroux, è l'apparenza in quanto si oppone alla realtà. La realtà e la potenza sono per essi nell'idea; nel fenomeno sta l'apparenza e l'inanità. Ma per le scienze attive e per noi, fenomeno è la forza che si manifesta; è la forza in atto; è la forza in quanto è forza » [2]. L'esigenza è giusta; però quanti errori di dottrina e di storia potremmo far notare in un così breve giro di parole! Ma tiriamo innanzi; in che modo vuole il Cattaneo fondare i suoi fatti, assai più solidamente che non Kant i suoi fenomeni? Ecco: il fenomeno non è illusorio, ma reale, perché

[1] C. Cattaneo, *Opere edite e inedite*, Firenze, 1892, VI, p. 120.

[2] *Ibid.*, p. 248.

noi sentiamo l'azione sua sulla nostra coscienza: nei nostri propri sforzi la coscienza sente e misura le forze vive che da ogni parte ci assediano. Questo saggio può bastare; non si tratta di altro che di quel psicologismo empirico che da Maine de Biran s'era trasmesso ai metafisici spiritualisti e dualisti della scuola cousiniana; non si tratta cioè che di quel mero soggettivismo contro cui un Kant e un Rosmini avevano reagito, per la buona ragione che esso non giova a fondare l'oggettività del sapere. Kant e Rosmini erano dunque più positivisti del Cattaneo!

Questa è una delle tante ingenuità positivistiche, che diverranno più frequenti in sèguito, e saranno aggravate da una totale ignoranza della storia del pensiero. Almeno il Cattaneo ha ancora qualche sentore di quella storia; il suo positivismo s'impersona in tre nomi: Bacone per lo studio della natura, Locke per lo studio della coscienza, e Vico per lo studio dell'umanità [1]. Per buona sorte, egli non tentò mai di fatto il rimpasto dei tre pensatori, e si limitò allo studio dell'umanità, sotto la guida del suo Vico. Ma da questo egli non seppe trarre altro che l'idea di una psicologia delle menti associate — un che di mezzo tra la psicologia individuale e la così detta ideologia sociale — dove, per mancanza di ogni criterio filosofico, l'organizzazione sociale del pensiero era intesa come un semplice ricalco dell'organizzazione delle cose fuori della mente.

Ci siamo dilungati un po' a parlare del Cattaneo, sia perché è il più intelligente dei vecchi positivisti, sia perché l'esposizione che abbiamo fatto della sua

[1] *Op. cit.*, VII, p. 262.

dottrina ci risparmia la pena di parlar minutamente di altri scrittori. In fondo si rassomigliano tutti: il Villari, il Gabelli, l'Angiulli, per citare i maggiori. Sono in genere specialisti che vogliono allontanare lo spauracchio della metafisica, che spesso è il fantoccio della loro immaginazione. Il Villari ragiona così: « Se il sistema di Kant è vero, tutta la speculazione di Condillac è un monte di proposizioni assurde; se il sistema del Rosmini è vero, quello dell'Hegel è assurdo e viceversa. Voi infatti vedete, che i filosofi delle varie scuole non si combattono sopra verità accessorie; essi negano gli uni agli altri sino il nome di filosofi, perché la loro divergenza versa sopra la natura e l'essenza stessa delle loro dottrine più generali e fondamentali »[1]. Per compenso egli si richiama allo studio dei fatti, guardati alla luce delle idee: « Finché nella storia non avete cercato che fatti, e dallo spirito umano non avete potuto cavare altro che speculazioni, aveste da un lato un puro empirismo, e dall'altro una filosofia scolastica. Ma ora che il Vico ha trovato che le leggi del mondo delle nazioni sono le leggi stesse dello spirito umano, il quale ha creato questo mondo sociale, voi potete avere da un lato la scienza storica, da un altro lato la scienza provata e dimostrata dell'uomo. Infatti, se la storia vi dà come il mondo esterno, sul quale sperimentare ed accertare le induzioni della vostra psicologia; questa, a sua volta, diviene una fiaccola che illumina la storia. Le leggi dell'una, se son vere, debbono trovare riscontro in quelle dell'altra, e viceversa »[2].

Sono curiose queste citazioni vichiane che s'in-

---

[1] P. Villari, *Arte, storia e filosofia*, Firenze, 1884, p. 442.
[2] *Ibid.*, pp. 479-480.

contrano presso i positivisti; se ne trovano oltre che nel Cattaneo e nel Villari, nel Gabelli e nell'Angiulli. Vico diviene un precursore del positivismo, la sua formula della conversione del vero col fatto (identità del pensiero e dell'essere, come mentalità, sviluppo) viene dai più intesa nel senso che la verità sta nel fatto e non già nella mente. Ma pure queste reminiscenze vichiane trattengono i primi positivisti dal cadere in una metafisica materialistica. Sono tutti assai prudenti, anche perché non hanno nulla da dire: il più arrischiato forse è l'Angiulli, che è d'ingegno un po' più filosofico degli altri; ma il suo programma positivistico, pubblicato nel 1869, non manifesta alcun contenuto nuovo di dottrina.

E quando il positivismo, per la logica stessa del suo movimento, degenerò ovunque nel materialismo, i nostri positivisti furono pronti a sconfessare la conseguenza da essi non voluta delle nuove dottrine. Il Villari polemizzò coi materialisti francesi; il Gabelli distinse un vecchio ed un nuovo positivismo, e manifestò la sua avversione per quest'ultimo. Certo in questi pentimenti c'era qualcosa d'ingenuo, proprio di chi non sa valutare la portata di una dottrina, mentre l'accetta; e i materialisti francesi erano più conseguenti dei positivisti italiani, nel negare quelle idealità vaghe che questi lasciavano ancora ondeggiare al di sopra dei fatti. Ma se in ciò i nostri erano meno filosofi, erano poi più di buon senso nelle loro riserve, perché dopo tanti sforzi per liberarsi da una metafisica pseudo-idealistica, non volevano trovarsi impegolati in una altra metafisica, di tendenze materialistiche.

La trivialità di questa metafisica non tardò a manifestarsi. Essa sorgeva dal connubio tra la filosofia

e la biologia; e il suo nome era il monismo: un nome che dice tutto, anche più del contenuto di dottrina con cui lo si è voluto giustificare. I suoi fautori erano medici, naturalisti, botanici, fisici, e via discorrendo. La loro opera sarebbe certamente andata dispersa se Enrico Morselli non avesse avuto la felice idea di raccoglierla e disciplinarla in una *Rivista di filosofia scientifica* durata pochi anni, che resterà come prezioso documento della mentalità italiana sullo scorcio del secolo XIX.

Ma le esagerazioni più stravaganti del positivismo materialistico si videro nella scuola di antropologia, fondata da Cesare Lombroso, notissimo autore di libri in cui il genio e la delinquenza si accoppiavano in una felice *coincidentia oppositorum*. Di queste dottrine non ci occuperemo, perché son divenute di competenza forense, e funestano le squallide aule delle nostre Corti d'Assise. Accenneremo soltanto a una propaggine del positivismo italiano che per opera specialmente di Enrico Ferri s'è innestata nella dottrina socialistica. E del Ferri raccomando la lettura d'una prefazione a una sgrammaticata traduzione italiana dell'*Antidühring* di Engels, che è un bel documento del livello di cultura del nostro ex-socialista.

Ma con tutto ciò, del positivismo italiano noi non avremmo che notizie scarse e frammentarie, se esso non fosse stato conglobato e quasi condensato in una dottrina unica da Roberto Ardigò. Di questo perciò vogliamo occuparci un po' più estesamente.

La filosofia dell'Ardigò ha quello stesso motivo naturalistico che abbiamo osservato nel positivismo inglese; essa è l'indifferenza tra il sensismo e il materialismo, senza per altro il rigore logico del Mill

e la veduta vasta, per quanto superficiale, dello Spencer. Mentre infatti l'empirismo inglese è veramente monistico, nel senso che, ammesso il fatto naturale della sensazione, ritiene poi derivata e posteriore la distinzione del soggetto e dell'oggetto, l'Ardigò invece tradisce fin dal principio la sua preoccupazione dualistica, propria del realismo ingenuo. Perciò ammette come fondamentale la distinzione del senso interno e del senso esterno, dell'autosintesi e dell'eterosintesi, cioè da una parte l'associazione dei dati psichici stabili che costituiscono il me, dall'altra l'associazione degli stati psichici accidentali che costituiscono il non-me. Questa è prova dell'inferiorità della dottrina in quistione rispetto alle altre forme di positivismo, perché la distinzione non fa che adombrare quella tra la materia e la sensazione, e giustifica quell'illusorio raddoppiamento del mondo nella conoscenza, che ad empiristi come l'Avenarius o il Mach parrebbe una vera mostruosità. Il termine comune di materia psichica, nei due campi, del senso interno e del senso esterno, non è in effetti altro che un nome, che si può trasformare a piacere in un altro — l'indistinto —, che l'Ardigò pone a fondamento della realtà.

Si vuole che l'Ardigò abbia fatto una critica dell'inconoscibile di Spencer, e c'è veramente uno scritto suo su questo soggetto; ma bisogna proprio dire che egli sia andato in cerca della pagliuzza nell'occhio del fratello, senza accorgersi del trave che aveva nel proprio. Almeno il povero Spencer poteva illudersi di veder Dio in quel suo inconoscibile, mentre nel caso dell'indistinto, nemmeno questa immaginazione è più possibile. Con questo concetto dell'Ardigò l'epurazione degl'inconoscibili, degl'incoscienti e simili prodotti del facile eclettismo con-

temporaneo è compiuta, e non resta che l'innocua soddisfazione di dire uno, quando le cose, a dispetto del positivista, pare che vogliano dire due.

L'indistinto dell'Ardigò non contiene dunque più alcuna traccia di Dio. L'idea di Dio è del tutto radiata dai quadri di questa filosofia, e al suo posto subentra il nuovo concetto dell'infinito o della virtualità permanente dell'esperienza: un concetto che, come quello milliano della possibilità delle sensazioni dimostra, sì, la preoccupazione immanentistica del positivismo, ed è perciò da lodare nel movente psicologico della sua formazione, ma è nel fatto insufficiente, come quello che si travaglia ancora nel vecchio dualismo aristotelico, e dissimula, nella sua apparente facilità, il problema non risoluto, e l'ignoranza dei potenti sforzi che la speculazione di venti secoli ha compiuto per giungere al graduale superamento di esso.

Questo cenno sul motivo fondamentale dell'opera dell'Ardigò può bastare, come un saggio del suo pensiero. Lo svolgimento della dottrina, secondo i criteri direttivi dell'empirismo, è dato dal tentativo di aggruppare in varie forme e in varie guise il materiale plastico della sensazione: un campo di ricerche che l'empirismo inglese aveva già da tempo sfruttato, e che con l'Ardigò non è in grado di dar nuovi frutti.

3. Dal dualismo al monismo. — Nell'imperversare delle dottrine materialistiche, molte voci modeste furono soffocate, che forse in un ambiente più propizio avrebbero potuto esercitare un'efficacia maggiore. La loro influenza sul pensiero italiano fu assai scarsa, in un tempo in cui il materialismo dominava

la vita sociale nelle sue più cospicue manifestazioni. Esse nondimeno riuscirono a formarsi un teatro più ristretto, ma insieme più consono alla loro intonazione: la cattedra. E come già in Francia lo spiritualismo eclettico, svalutato dai nuovi indirizzi, si conservava nella cerchia universitaria, così nell'Italia positivistica e materialistica si ebbe, nella seconda metà del secolo scorso, un insegnamento universitario con tendenze spiritualistiche.

Noi abbiamo già accennato a quel dualismo platonizzante che si delineava nelle opere del Mamiani, del Ferri e del Bertini: come quello che, bilanciato tra i due domini estranei del pensiero e dell'essere, naufragava poi nello spiegare la mediazione di entrambi, il conoscere, esso non poteva riuscir vincitore di quel positivismo che viveva nella medesima difficoltà, e solo cercava di dissimularla con le sue poco fondate asserzioni. Né il dualismo, nella nuova forma datagli dal Bonatelli o dal Cantoni, per quanto più corretto e rammodernato, aveva migliori probabilità di successo; in fondo la difficoltà restava identica, e al più veniva spostata in più remote regioni.

Nella sua vita infaticabile di studio e di ricerca, il Bonatelli non riuscì mai a migliorare la posizione iniziale del suo pensiero, che noi conosciamo dal saggio: *Pensiero e conoscenza* del 1864. Là egli, ispirandosi a Lotze, muove dal soggettivismo empirico della coscienza e invano si tortura per conseguire l'oggettività del conoscere. Il pensiero è da lui ridotto al semplice pensato, alla mera forma indifferente a ogni contenuto, qual'è quella della logica aristotelica, e così fin dal principio gli è preclusa la via a concepire la relazione tra il pensiero e l'essere. Egli afferma, sì, che pensare è giudicare, ma non intende il valore e la portata di questa grande verità della

filosofia kantiana, che è neutralizzata dall'intuizione fondamentalmente platonica della sua dottrina.

Di qui, se il pensiero è il semplice pensiero, la certezza del reale non è che un'inferenza, un'analogia, per cui noi interpretiamo le cose esterne a noi nei termini della nostra esperienza soggettiva. Ma che cos'è la realtà in sé stessa? Ora è qualcosa di simile ai reali di Lotze, ora è lo stesso pensiero inteso come norma ideale a cui tentano di adeguarsi le singole conoscenze [1]. Soluzioni deboli, come si vede, perché col principio di analogia crediamo di muovere, ma in realtà non moviamo un passo fuori della mera soggettività; e la norma ideale, d'altra parte, posta fuori del pensiero attuale, è la mera oggettività, a cui manca il ponte di passaggio verso il soggetto. Oggettività pura e semplice, e soggettività pura e semplice, dunque: qui la soluzione, in fondo, non fa che ridarci tal quale il problema.

Il platonismo del primo saggio si trova immutato negli altri; al più si epura. Nell'opuscolo *Percezione e pensiero* è detto che l'oggetto opera sul soggetto, imprimendo in questo l'immagine di sé stesso; immagine che non è per nulla sfigurata e deformata dalla passione del conoscente, perché il mutamento subìto da questo consiste soltanto in ciò, che egli conosce ciò che prima non conosceva [2]. La conoscenza viene così sempre più alleggerita di quel còmpito copernicano che Kant aveva voluto imporle e quindi ridotta a una mera duplicazione inesplicabile di una realtà in sé bell'e fatta. Il termine della speculazione del Bonatelli è, per questa via, il capo-

---

[1] F. Bonatelli, *Pensiero e conoscenza*, Bologna, 1864, p. 5, 29, 34, 35.

[2] F. Bonatelli, *Percezione e Pensiero* (Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, t. III, serie VII, 1892), p. 536.

volgimento completo della tesi kantiana: la forma non è più del soggetto ma appartiene all'oggetto in sé, e al soggetto non viene attribuito che la semplice modificazione sensibile, o, in altri termini, la materia [1]. Il che significa, se non mi sbaglio, volere ricondurre la tesi dualistica all'assurdo.

Un altro dualista orientato verso la filosofia di Lotze è il Cantoni, pur con la sua vasta, ma poco profonda, cultura kantiana. Nel suo lodevole tentativo di acclimatare la filosofia di Kant in Italia, egli introdusse quel famoso problema sull'origine psicologica dell'apriori che ebbe grande fortuna in Germania nello scorso secolo, e che costituì per lungo tempo il Capo dei Naufragi di molti neo-kantiani. Nell'intento del Cantoni, quel problema doveva salvare la critica dal mero soggettivismo in cui pareva l'avesse chiusa Kant: il riconoscimento della formazione psicologica dell'apriori doveva infatti segnare il punto di convergenza della doppia azione del pensiero e della realtà. Ma per quella legge dell'eterogenia dei fini, la cui fecondità è sorprendente, la ricerca del Cantoni era viziata precisamente da quello stesso soggettivismo contro il quale egli credeva di combattere. Come infatti si può parlare di formazione psicologica dell'apriori, tranne che questo non venga inteso che come il semplice apriori della coscienza empirica, e non della coscienza e insieme della realtà? Esso dunque presuppone qua una coscienza, là una realtà bell'e fatta, e dice: questa coscienza nell'appropriarsi quella realtà procede per gradi; è prima un mero aposteriori, e si apriorizza a poco a poco con lo spogliarsi del contenuto sensibile e col concepire la forma astratta delle cose che il

---

[1] *Op. cit.*, p. 1605.

pensiero può padroneggiare (concepire universalmente, necessariamente) appunto perché è vuota di contenuto [1]. Ma questo è il falso apriori analitico da cui Kant s'era liberato nella sua critica, e che poi Lotze, con un vero anacronismo, aveva voluto ripristinare. Esso non regge se non in quanto si pone il pensiero da una parte e il reale dall'altra, e si fa giocare il pensiero con sé stesso, nella sua vuota interiorità. E questo fa appunto il Cantoni, il quale, una volta fuori della buona via, parla di applicazione delle categorie al reale, di una corrispondenza tra quelle e questo [2], con un completo capovolgimento di tutti i princìpi fondamentali del kantismo.

Uno scrittore raccolto e con una simpatica intonazione mistica è Francesco Acri, personalità assai caratteristica della filosofia italiana contemporanea. In un periodo di grande rozzezza spirituale, quando il materialismo regnava incontrastato, l'Acri osava scuotere il giogo della dittatura e affrontare direttamente il nemico. Rivolgendosi ai naturalisti, egli diceva: voi con la vostra cellula credete di spiegar tutta la vita della coscienza, e in realtà non spiegate niente; nella cellula nulla c'è che chiarisca la medesimezza della coscienza, e l'unità sua, e la sua facoltà formativa, e quella speculativa, e quella volitiva, e nulla c'è che chiarisca la più umile delle operazioni sue [3]. E ricorreva, per mostrare l'impossibilità di comporre l'uno coi più, al grazioso esempio dell'aquila dantesca che sembrava un unico essere, ed era un'accolta di esseri; e dava da lon-

[1] C. Cantoni, *E. Kant*, Milano, 1879, I, pp. 209, 213, 219.
[2] *Ibid.*, pp. 330, 334.
[3] F. Acri, *Videmus in aenigmate*, Bologna, 1907, p. 55.

tano l'illusione di dire: « io, io », mentre in realtà, a sentirla da vicino, diceva « noi, noi ».

Ma il platonismo di Acri riproduce, in più sublime sfera, la stessa difficoltà, e, in fondo, la stessa illusione dell'aquila dantesca. Poste le idee, non si spiega più il pensiero; e posta l'intuizione immediata della verità ideale, riesce inesplicabile la riflessione dell'autocoscienza. Quindi invano cercherà l'Acri di adombrare con immagini poetiche il principio della riflessione, che in realtà manca nella sua filosofia. Egli ricorre all'esempio dello scintillìo della luce stellare; ma questo esempio appunto tradisce la difficoltà del platonismo; lo scintillare della stella è la mera apparenza della riflessione della luce, è l'illusione soggettiva della nostra visione. La dottrina della coscienza è così la nota fuori posto nella concezione dell'Acri; questi abbracciamenti tra Platone e Kant, a tanti secoli di distanza, hanno sempre qualcosa di fittizio.

Nei nomi di Bonatelli, di Cantoni e di Acri si compendia l'indirizzo dualistico della filosofia italiana della seconda metà del secolo XIX. Più recentemente esso ha avuto un altro prosecutore nel De Sarlo, fondatore della rivista la *Cultura filosofica*. Questa, sorta in antitesi col positivismo e con l'agnosticismo, e riprendendo alcuni motivi lotziani, cerca di svolgere e ravvivare l'antico dualismo, col porlo in contatto con la filosofia europea contemporanea, e particolarmente con le nuove dottrine gnoseologiche e con le ricerche di psicologia sperimentale.

E torna infine opportuno parlare a questo punto di un pensatore, che nell'ultimo decennio ha compiuto uno sforzo notevole per conquistare una veduta idealistica della realtà: intendiamo dire del Varisco. Nel libro *Scienza e opinioni* del 1901, egli si

muove ancora nel campo della metafisica dommatica. Il mondo è da lui inteso come « un insieme di elementi originari o monadi che operano gli uni sugli altri. Le azioni reciproche tra le monadi sono in effetti di due specie. Determinano cioé: 1) una variazione *in* ciascuna monade; 2) una variazione *tra* le monadi, ossia ne modificano l'aggruppamento (la distribuzione spaziale). I fatti della prima specie sono psichici, quelli della seconda, fisici » [1]. Questo è il dualismo della metafisica dommatica, e consiste nel considerare le relazioni del mondo fisico come affatto fuori della monade — mentre ripugna alla monadologia ammettere azioni inframonadiche (le monadi non hanno finestre); e una volta ammesse, risulta inconcepibile la conoscenza di quelle relazioni, perché non si comprende dove mai esse cadano, se son fuori della monade.

Ma con l'approfondire il concetto della monadologia, il Varisco ha superato il dualismo della metafisica dommatica. Nel volume: *I massimi problemi* il dualismo tra fisi e psiche ha un significato gnoseologico, nel senso che quella distinzione non è più tra due realtà estranee l'una all'altra, ma si costituisce nel dominio stesso della conoscenza. La realtà fisica di *Scienza e opinione* diviene una psichicità, un complesso di sensibili: il soggetto (la psichicità dell'antica posizione), diviene l'unità del molteplice sensibile. Su questa dualità originaria, il Varisco eleva la sua costruzione. Da una parte la realtà dei sensibili si costituisce secondo le sue leggi; dall'altra la realtà del soggetto, secondo il principio dell'unità di coscienza. In tal modo il dualismo non

[1] B. VARISCO, *I massimi problemi*, Milano, 1910, p. 252, dove è riassunta l'antica dottrina. Cfr. ancora *Scienza e opinioni*, Roma, 1901, pp. 247, 256, 261, 307, 321.

è risoluto; e questo perché il Varisco non ha svolto il concetto dell'unità della coscienza in tutta la sua portata, eliminando quel residuo di aristotelismo che sta nel porre, di fronte alla coscienza, dei sensibili non sentiti, delle potenze che aspettano di porsi in atto. Insomma l'ombra del dommatismo, della precedenza di quei sensibili di fronte all'atto dell'autocoscienza permane sempre, e in veste psicologica si ripresenta quella realtà fisica di *Scienza ed opinioni*, che il Varisco non ha mai veramente risoluta.

Per superare il dualismo, egli fa ricorso a un concetto della filosofia rosminiana, quello dell'essere in universale; ma ne muta profondamente il significato, che non è più per lui trascendentale, ma empirico, ed esprime soltanto l'identità del pensato, l'indifferenza di soggetto e oggetto; in altri termini, quella psichicità primaria su cui deve fondarsi la dualità di fisi e psiche. Il Varisco compie un notevole sforzo per mostrare come questo indifferenziato, per un'intima esigenza, si differenzi: e ciò mostra che egli è bene addentro nella difficoltà dell'idealismo; ma non mi pare che risolva il suo problema, perché non veggo il principio della differenziazione, il soggetto. Quel differenziarsi è perciò ancora da lui inteso nel senso della metafisica dell'essere e non del conoscere, vale cioè a fondare una monadologia e non una fenomenologia. Per giungere a questa è necessario spogliarsi del tutto della preoccupazione di una realtà fatta, sia come natura, sia come potenza del pensiero, e guardarsi dall'anticipare in qualunque modo il mondo sull'atto concreto del pensare.

Già nella dottrina che il Varisco ha accennato della personalità, s'intravvede il principio di un approfondimento dell'idea del soggetto. Riporterò le seguenti sue parole: «Quando ciò di cui giudico

sono io stesso, il mio fare non è più soltanto ricostruttivo; è veramente costruttivo. L'io nel senso vero della parola, ossia l'unità dell'autocoscienza — ben diversa dalla pura unità della coscienza, dal soggetto animale — non esiste che in quanto afferma sé stesso [1]. Bene, ma una volta inteso che riprodurre è in verità, nel mondo della coscienza, della realtà in fieri, un produrre, bisogna andare avanti, approfondire il concetto della riflessione creatrice, che è il cardine della filosofia moderna, svelare tutti i tesori che esso racchiude: allora solo si vedrà, nella trasparenza della coscienza, tutta la realtà nella sua pienezza. Il Varisco invece si ferma a metà: egli intravvede, ma non svolge, il motivo fecondo dell'idealismo.

4. I NEO-KANTIANI. — Il neo-kantismo italiano è per molti rispetti benemerito della nostra cultura, per avere alacremente promosso gli studi storici, che fra noi facevano difetto. Si pensi che perfino i due più profondi pensatori italiani del secolo XIX, Rosmini e Gioberti, spropositarono talvolta nel modo più deplorevole la storia del pensiero, sì da falsare la loro stessa posizione storica di fronte alla speculazione moderna. E nel campo della storia della filosofia si sono specialmente distinti il Fiorentino, il Tocco, il Masci, il Tarantino, il Chiappelli, ed altri ancora. Ma, quanto all'atteggiamento dottrinale, il neo-kantismo ha uno stretto rapporto con l'indirizzo di cui abbiamo testé parlato.

La sua dottrina si svolge infatti più specialmente nei confini segnati dall'analitica trascendentale di

1 VARISCO, *I massimi problemi*, cit., p. 129.

Kant. Di qui, il limite della sua forza speculativa è dato dalle antinomie; limite che si vuol poi superare con la dimostrazione della vanità di ogni metafisica. Ma con la metafisica il neo-kantismo è costretto, suo malgrado, a fare i conti, quando vuole spiegarsi quell'apriori che esso accetta da Kant. Non appena esce dalla semplice distinzione tra il problema della formazione empirica delle conoscenze e quello della loro validità, e vuol cercare di spiegarsi il come e il perché di quest'ultima, eccolo già alle prese con la metafisica. Il valore, come abbiamo già notato, è un concetto neutro, bilanciato tra il pensiero e l'essere; la spiegazione del valore è dunque il problema metafisico del rapporto tra il pensiero e l'essere. In che modo risolverlo? Il neo-kantismo, non sapendo vedere nelle categorie altra cosa che quel semplice fatto del valore, ha esaurito già la sua provvista, e non può chiedere perciò al suo Kant quella spiegazione ulteriore; esso allora la perseguiterà attraverso la psicologia, la biologia, e finirà col ritrovarsi in una posizione che aveva già oltrepassata con la sua premessa.

Questa difficoltà del neo-kantismo si rivela nel modo più caratteristico nella parabola descritta dal suo primo rappresentante in Italia, il Fiorentino, che non riuscì a mantenersi nella sua posizione iniziale, ma, cedendo all'urto delle nuove ricerche biologiche, contro cui s'era già abbattuto il neo-kantismo tedesco, finì col fraintendere del tutto il significato dell'apriori kantiano, contaminandolo di naturalismo evoluzionistico.

Più fedele allo spirito del neo-kantismo è il Masci, che se ne può considerare oggi come il maggiore rappresentante. Le sue istanze negative contro i fraintendimenti dei princìpi fondamentali della

filosofia kantiana sono solide, ma la fondazione positiva di quegli stessi principi dà luogo alla difficoltà già notata a proposito del neo-kantismo in genere. Giustamente il Masci difende l'apriorità dello spazio e del tempo, come funzioni spirituali, dal psicologismo, che con la semplice costruzione delle rappresentazioni di spazio e tempo s'illude di aver soddisfatto all'esigenza dell'estetica trascendentale; col suo mosaico delle sensazioni esso crede di costruir la forma, invece la presuppone a ogni passo. Né migliori surrogati della deduzione kantiana offrono le ricerche biologiche sull'apriori, che non riescono addirittura a rendersi conto del problema di cui si tratta.

Un altro errore che si suol commettere nell'interpretazione di Kant, è quello di ridurre la realtà alla mera rappresentazione; così, osserva il Masci, si fa svaporare il reale, mentre, secondo i principi del kantismo, la serie psichica non ha maggiori diritti al riconoscimento della serie fisica. Ma esistono fisi e psiche come due realtà per sé? Qui sta il problema. E pare che il Masci a un certo punto sia sulla via di risolverlo secondo il criterio dell'idealismo assoluto, col riconoscere l'inanità della riflessione che vuol risalire a una realtà oltre l'atto dell'autocoscienza [1]. Però non riesce a rendersi conto che al di là di quell'atto non c'è una realtà che sia a noi preclusa per la scarsezza delle nostre facoltà mentali, ma che non c'è proprio nulla, fuori che la proiezione della nostra ombra. E una volta perduto il criterio dell'unità concreta, fisi e psiche gli restano innanzi come due fatti distinti, che egli pur sente

---

1 F. Masci, *Il materialismo psicofisico*, Napoli, 1901, II, p. 93.

il bisogno di unificare. E concepisce così il suo monismo: «Non si tratta di sapere né come la materia genera il pensiero, né come questo genera le azioni materiali. Porre così il problema è renderlo insolubile, perché le idee di materia e spirito sono generalizzazioni unilaterali, astrazioni nostre, operate in direzioni opposte, di un processo che in realtà è unico» [1]. E per conseguenza cerca di trasferire quell'unità in un passato in cui psiche e fisi erano indifferenziate. «Riportata la psichicità a quello che si può pensare che sia prima che esista un sistema nervoso differenziato, anzi prima che esistano strutture nervose negli animali unicellulari e nel protoplasma amorfo, la difficoltà di concepire l'unità di natura e spirito si trova ridotta a un minimum; perché l'esistenza psichica si può ricondurre al dinamismo intimo della realtà, ai princìpi qualificativi determinanti e direttivi che non si possono negare senza rendere inintelligibile lo stesso fenomeno meccanico. L'unità apparisce meglio al principio che alla fine, meglio nel germe che nel frutto, meglio nell'inizio dello sviluppo, che nei prodotti ultimi della differenziazione progressiva in cui esso consiste. Similmente, procedendo in quella direzione, la riduzione diventa gradatamente più intelligibile, finché gli opposti quasi si toccano e si compenetrano nei concetti dell'atomo e della monade, che tendono a identificarsi» [2]. L'unità del reale viene così trasferita in un oscuro passato; non è più quella che si dà nella trasparenza luminosa della coscienza, secondo la nuova metafisica del conoscere fondata da Kant, ma quella che si dava tra le due realtà eterogenee dell'antica metafisica dell'essere.

---

[1] *Op. cit.*, III, pp. 18-19. [2] *Ibid.*, III, pp. 35-36.

La monadologia da una parte e il principio nuovo dell'autocoscienza dall'altra: questa a me pare la doppia esigenza inconciliata in cui si travaglia il pensiero del Masci. E nella stessa difficoltà s'imbatte un altro filosofo, il Martinetti, che vi resta impigliato, benché faccia un grande sforzo per liberarsene, cercando di fondere la metafisica dell'essere con la metafisica del conoscere. Come già il Boirac, egli concepisce il reale come una pluralità di monadi, o (per togliere la possibilità di un fraintendimento storico) di centri coscienti o unità sintetiche di soggetto-oggetto [1]. Ma questa pluralità, realisticamente intesa, è incompatibile con la monadologia. Posta la monade, o comunque il rapporto soggetto-oggetto, è con ciò tolta la realtà (nel significato realistico) delle altre monadi, la cui esistenza è possibile solo come idealità nella monade. Lo svolgimento dell'idealismo è consistito nell'approfondire questo concetto nuovo dell'idealità, in cui s'è riconosciuta la realtà vera e concreta: così è stato abbattuto il vecchio concetto del mondo come totalità naturale, e s'è costituito il nuovo concetto del mondo come esperienza assoluta. Il Martinetti invece tien fermo ancora all'idea del mondo come un tutto naturale e dissemina lungo di esso i suoi centri coscienti, senza intendere che questo è incompatibile col concetto nuovo dell'idealità che egli mostra di accettare. Ond'è che, malgrado tutti gli sforzi, egli resta un realista, e, come tale, si mostra impigliato in una difficoltà insolubile allorché vuol superare il disgregamento dei princìpi coscienti in una unità superiore. Una volta posta dommaticamente la plu-

---

[1] P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, Torino, 1904, pp. 410, 413.

ralità delle coscienze, l'unità o sarà un nome, o un principio trascendente, perché lo ripeto, la pluralità, come tale, è fuori dell'atto di coscienza.

Dato questo residuo di dommatismo, un vero superamento della metafisica dell'essere non è più possibile al Martinetti, il quale non riesce che a una conciliazione apparente tra quella metafisica e la nuova metafisica del conoscere, col mostrare che la stessa instabilità dei centri coscienti, per cui essi si sviluppano e si potenziano in sintesi sempre più alte, si dà nel campo del conoscere come processo delle conoscenze dalle forme più semplici e indifferenziate del senso alle sintesi più alte dell'intelletto e della ragione. Qui non fa che riprodursi quello stesso disgregamento che noi abbiamo già prima osservato: come l'unità dei reali cadeva fuori di essi, così il principio di organizzazione delle conoscenze è fuori d'ogni singola forma, e il passaggio dall'una all'altra è la semplice dialettica herbartiana, cioè il principio di contraddizione, applicato all'organizzazione progressiva del dato sensibile. Certo non mancano nell'opera del Martinetti degli accenni a un dialettismo assai più profondo, ma il motivo fondamentale dello svolgimento dialettico è empirico, e non dà che una genesi empirica delle conoscenze, incapace perciò di risolvere quel che v'è di *dato* nel dato sensibile. Il vizio della dottrina è l'affermazione immediata dell'unità puntuale di coscienza, che si riproduce, nella gnoseologia, nell'affermazione del pari immediata della realtà sensibile: ogni ulteriore svolgimento del pensiero non potrà essere che una semplice elaborazione, una purificazione del dato, e non riuscirà mai a spiegare il suo prodursi. Il presupposto realistico della metafisica si riverbera nella dottrina del conoscere: posta la scala delle monadi,

ne vengono con ciò posti i gradi della conoscenza, realisticamente e non trascendentalmente, come per Hegel. E, chi bene osserva, riconoscerà che una tale dottrina dei gradi del sapere non può reggere se non si presuppone una realtà già costituita, a cui la conoscenza cerchi di adeguarsi. Sicché il tentativo del Martinetti di fondere le due metafisiche, quella dell'essere e quella del conoscere, a me non sembra riuscito, perché col lasciare impregiudicata la posizione del dato, sia pure come dato spirituale e non già naturale, è tolta la possibilità di risolvere l'essere nel conoscere; e, al tirar le somme, quel dato finirà sempre con l'accennare a qualcosa di là dal sapere, o in altri termini a un essere, sia pure spirituale, com'è nella concezione del Martinetti. Questa però, malgrado la difficoltà accennata, a me pare uno degli sforzi più notevoli che abbia compiuto il pensiero italiano negli ultimi anni.

III

L'IDEALISMO ASSOLUTO

1. Vera e Spaventa. — Nel primo capitolo noi abbiamo accennato che con Vincenzo Gioberti la speculazione italiana del secolo XIX cerca di adeguarsi a quella tedesca. Ma Gioberti fraintese la sua posizione storica, e solo nel tardi si rese un po' conto degli elementi fichtiani ed hegeliani del suo sistema; e, ciò malgrado, continuò a criticare il preteso panteismo tedesco, e a credere che la sua dialettica fosse platonica, nel mentre che era la dialettica della mentalità assoluta, cioè dello spirito.

In Bertrando Spaventa il pensiero italiano acquista chiara coscienza di sé medesimo; e le felici intuizioni giobertiane sono sviluppate in un sistema scientifico.

Spaventa insegnò per molti anni nell'università di Napoli ed ebbe per collega un hegeliano di fama europea, Augusto Vera. Ma l'uno non avvertì nemmeno la vicinanza dell'altro; erano mentalità troppo diverse: da una parte il giovane hegeliano che vivificava con la sua vita nuova e ardente il pensiero di Hegel: dall'altra il vecchio hegeliano, avanzo di un passato glorioso, tutto pieno di mistica adora-

zione per il suo Hegel, da lui chiamato il Cristo della filosofia, e per cui la vita d'un intero secolo è un niente, o una serie di errori da cui bisogna liberarsi. Qui siamo ancora con gli epigoni, e là comincia una nuova filosofia.

È un tipo curioso quello del vecchio hegeliano, che non sa muoversi senza pestarsi i piedi, e che, tutto assorto nelle nuvole, non vede il fossato innanzi a sé. Noi lo vediamo impacciato fin nel suo primo entrare nel santuario della filosofia, e perdersi in un dedalo di ragionamenti per escogitare il modo migliore d'entrarvi. « Com'è possibile, egli si chiede, insegnare filosofia hegeliana? ». Purtroppo egli sa per esperienza che la gente a cui osa parlare di Hegel è solita di prendersi segretamente gioco di lui, e allora conclude: « che l'hegelismo non si può dimostrare che ad un hegeliano » [1]. E allora insorge più grave un nuovo problema: « Come si fa a diventare hegeliani? ». Qui le cose si complicano, una volta che non si può diventare hegeliani se già non si è tali. Ecco l'antinomia da risolvere; e l'unica via possibile è di ammettere che hegeliani si è in quanto si nasce. Questa è per lui una vera rivelazione: egli finirà per convincersi di essere hegeliano per diritto divino, e dall'alto di questa convinzione potrà lanciare uno sguardo di commiserazione ai non eletti, rassegnarsi alle defezioni dei suoi scolari, e abbandonarsi, senza nessuna preoccupazione di essere inteso o compreso, alle sue contemplazioni.

La filosofia di Vera è appunto la contemplazione del sacerdote di Brahma. Il termine a cui s'appunta

---

[1] A. VERA, *Introduction à la philosophie de Hegel*, Paris, 1864², p. XVI.

è l'idea nella sua vuota universalità, senza più nessun contatto col mondo della vita. Per toccarla bisogna porsi al di sopra della sfera del sentimento, abdicare alla propria coscienza individuale, e purificarsi di tutta la propria contingenza umana. Che cosa credesse il Vera di conquistare in un tal modo, è difficile dire; non certo l'universale concreto di Hegel. Ed è davvero impressionante vedere come le pagine piene di vita della *Fenomenologia* o della *Logica*, dove tutto il mondo della storia si fonde in una grandiosa epopea, diano luogo, per opera del sonnolento hegeliano, a un annacquato platonismo che prende le idee per entità e per mere rappresentazioni di cose, e le dialettizza in un nebuloso empireo. Qui si compiva quel pervertimento dell'hegelismo in una nuova metafisica dell'essere, assai peggiore dell'antica, perché cristallizzava l'idea nelle cose, e deduceva i cavalli dagli asini, commisurando la deduzione al grado progressivo di perfezione delle relative idee. Di fronte a una tale metafisica era la benvenuta la reazione dello Schopenhauer, contro cui pur sentiva bisogno il Vera di protestare.

Con ben altra mente concepiva l'hegelismo Bertrando Spaventa. Gioberti aveva detto, non diversamente da Hegel: pensare è creare. L'idea del pensiero come creazione è l'idea nuova della filosofia kantiana, mentre Cartesio e Spinoza non erano giunti che al concetto del pensare come causare. Ma Gioberti s'era elevato al nuovo principio tutto d'un colpo, per una subitanea esplosione: egli aveva intuìto ma non provato la creazione; questa per lui era un fatto, indeducibile e indimostrabile. Eppure egli stesso, in un passo importantissimo delle Postume, aveva integrato la formula del

pensare = creare, con l'altra: provare è creare [1]. Il pensiero prova l'atto creativo col riprodurlo e ricrearlo dentro di sé; ma riprodurre è produrre, e ricreare è creare. Ecco il nuovo grande concetto della mentalità, la quale non si svolge per accrescimento e riproduzione del suo prodotto, ma per creazione del nuovo: il prodotto stesso non esiste che in questo nuovo produrre; l'atto creativo, che in questo atto che lo ricrea. A tale conclusione non era giunto il Gioberti, il quale, anzi, dall'idea che provare è creare aveva voluto inferire che la creazione è indimostrabile. Ma, poiché il carattere essenziale della mentalità è appunto il provare (in ciò la mente si distingue dalla sostanza che si definisce soltanto), il problema che la filosofia di Gioberti apriva ai successori era: provare la creazione. Ed è questo appunto il problema di Spaventa: « Gioberti dice: essere è creare, pensare è creare, creare è pensare. — Questa identità bisogna provare ».

« Creare è l'Ente concreto, soggiunge lo Spaventa, è fare, realizzare, individuare, sostanziare, entare, far esistere; è la realtà, l'assoluta realtà. È assoluta realtà, perché, per Gioberti, Dio stesso è creare, creare sé stesso. Togliete il creare e avrete il niente. — Eppure non si ha mai il niente; giacché togliere qui è pensare; il pensare rimane, e ci è sempre. Ciò vuol dire: il creare, tolto, rimane; perché il togliere stesso è creare: cioè come semplice togliere — negare — è momento del creare. Ora come si prova la realtà, il creare? »

« Il Pensare *è*; non può non essere. Il Pensare prova sé stesso: negare il Pensare è Pensare. Il Pen-

---

[1] V. GIOBERTI, *Nuova Protologia*, ed. Gentile, Bari, 1912, II, p. 211.

sare è Certo, assoluto Certo. Il Pensare è atto dialettico, un mondo, totalità, sistema. Pensando, semplicemente pensando, io — come semplice pensare — fo, costruisco, creo questo mondo, questo mio mondo, che è lo stesso Pensare. Questo mondo, creato dal Pensare, è assolutamente certo come il Pensare, è lo stesso Pensare. (Il puro mondo del Pensare è appunto la logica) » [1].

Come si vede, il problema di Spaventa è lo stesso problema cartesiano, svolto in tutta la sua potenza. Cartesio muove dall'affermazione dommatica e la nega col suo dubbio; ma questo dubitare è esso stesso un pensare, e l'essere che si annulla nel dubbio risorge come il nuovo essere, l'essere del pensare; non più l'antico essere, la mera posizione arbitraria, ma il nuovo essere, come dialettismo, come l'essere che si annulla per risorgere in quanto si annulla, e cioè come sapere, come assoluto processo, in sé mediato, che è affermazione in quanto è negazione, certezza in quanto vittoria sul dubbio, verità in quanto superamento dell'errore, creazione in quanto è tutto ciò in una volta: originalità di pensiero che non sta al dato, ma lo riconosce in quanto lo assimila; produttività di pensiero, che risorge perpetuamente dalle sue ceneri; creatività di pensiero che risorge unicamente da sé medesimo, in quanto la vita e la morte, l'affermazione e la negazione, la fede e il dubbio, sono del pari opera sua.

Ecco i tesori del *Cogito* cartesiano, quel *Cogito* di cui lo stesso Cartesio non comprese il valore, e che rimase come un troncone morto nelle sue mani. Avere svolto questo concetto nuovo in tutta la sua

---

[1] B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, 1909 (Appendice: *Schizzo d'una storia della logica*, p. 254).

inesauribile ricchezza è il grande pregio della *Logica* hegeliana. Essa spiega il processo originale, creativo, per cui il pensiero creando le proprie determinazioni crea sé medesimo; è la storia ideale, eterna del pensiero, prospettata nel sistema della scienza. Sta qui il significato dell'affermazione dello Spaventa, che la spiegazione del creare è la logica.

Questa logica, di cui lo Spaventa toglie ad Hegel, dirò così, lo scheletro, è da lui svolta nel suo carattere più profondo, perché concepita nel suo motivo storico (cartesiano). L'interpretazione delle tre prime categorie, l'essere, il non essere, il divenire, costituisce di per sé sola il documento maggiore della originalità dello Spaventa. L'essere è da lui inteso come la posizione immediata del pensiero, come il semplice pensato. Esso è l'assoluto astratto, è il pensiero che s'estingue nell'essere. Ma io penso l'essere, e in quanto lo penso, l'essere non è più il semplice astratto, ma il mio astrarre, il mio pensare. Dunque, per virtù stessa del pensiero, l'estinguersi del pensiero nell'essere è in verità un distinguersi.

Per la grande importanza dell'argomento, ripeterò testualmente il nostro autore. « Fissando l'essere — egli dice — io non mi distinguo come pensiero dall'essere; io mi estinguo come pensiero nell'essere; io sono l'essere. — Ora questo estinguersi del pensare nell'essere è la contradizione dell'essere. E questa contradizione è la prima scintilla della dialettica. — L'essere si contradice, perché questo estinguersi del pensare nell'essere, — e solo così è possibile l'essere, — è un non estinguersi: è distinguersi, è vivere. Pensare di non pensare, fare astrazione dal pensare, cioè fissare l'essere, è pensare; è astrazione, cioè pensare. » Questa contradizione del pensiero che si estingue nell'essere, e in quanto si

estingue, pensa, e cioè si distingue e risorge, è il divenire — inteso come pensare.

« Essere e non Essere, in quanto inverati nel Divenire, non sono più quel che erano prima di essere inverati; ma sono ciascuno quella stessa unità nella differenza che è il divenire; e in quanto tale unità, sono davvero, cioè attualmente, distinti. In quanto veramente uno e distinti, si dicono appunto inverati; cioè momenti del divenire ».

« L'essere come momento è l'essere che diviene: il cominciare, il nascere (il distinguersi); il non essere come momento è il non essere che diviene: il cessare, il perire (l'estinguersi). »

« Così il divenire stesso è il cominciare che cessa, e il cessare che comincia; il nascere che perisce, e il perire che nasce (il distinguersi che si estingue, e l'estinguersi che si distíngue). Eterno perire, eterno nascere. Questo eterno perire che è eterno nascere, questo eterno nascere che è eterno perire, è il Pensare. Penso, cioè nasco come pensare; ma non posso afferrar me stesso come pensare, ma solo come pensato, e perciò perisco come pensare. Perendo come pensare, penso, e perciò nasco come pensare. E così sempre » [1].

Ho riportato questo lungo brano, perché è una veduta profondissima nella *Logica* di Hegel, e nello stesso tempo la confutazione completa del sistema dell'*Enciclopedia*. Nella dialettica dell'essere e del non essere interviene un fattore che Hegel, fedele alle partizioni sistematiche della sua dottrina, poneva un po' all'ombra: è il *Cogito* di Cartesio, l'*Io penso* di Kant. Il che non esprime altro se non que-

---

[1] B. Spaventa, *Le prime categorie della logica di Hegel* (in *Scritti filosofici*, ed. Gentile, Napoli, 1901, pp. 196-200).

sto, che il dialettismo della logica di Hegel non è concepibile come semplice sistema della scienza, come puro sviluppo del Logo in sé, ma come attività immanente della coscienza. La conversione del pensiero con l'essere, la risoluzione dell'essere nel pensiero, è il processo che si compie nella luce della mia coscienza, ed è psicologico nello stesso tempo che logico e storico. Qui la filogenesi non è già che ripeta l'ontogenesi, ma è essa stessa l'ontogenesi: il pensiero non si produce come semplice psiche che ha di fronte a sé un mondo, della natura o della scienza, ma è esso stesso la realtà di quel mondo; e non riproduce nella sua genesi psicologica la genesi storica, ma è esso stesso questa genesi storica. Si dice che noi esistiamo in virtù del passato; si può aggiungere che il passato esiste in virtù nostra, del nostro pensiero: il vero senso di questa reciprocità è l'eternità del pensiero, la divina eternità dell'atto in cui presente e passato sono tutt'uno e per cui non si distinguono il riprodurre dal produrre.

Ciò implica piena fusione della fenomenologia, della logica, della filosofia della natura e della filosofia dello spirito, in una scienza sola, psicologia o fenomenologia che dir si voglia, che sia in pari tempo una storia ideale eterna dello spirito nel suo sviluppo. Questo assoluto psicologismo o assoluto empirismo a noi pare la conseguenza logica di tutta la filosofia post-kantiana.

Ma lo Spaventa non trasse neppur una conseguenza dalla sua premessa, e continuò a distinguere una fenomenologia da una logica, ed ambedue dalla filosofia della natura e dello spirito. Quindi si trovò impigliato nella difficoltà di dover distinguere due cominciamenti, uno della coscienza, un altro della scienza (della logica). Di qui il problema: qual è il

Primo della scienza? E la conseguente antinomia: «Primo provato è una contradizione; giacché se è provato, non è Primo. Dunque, si conchiude, non può essere provato. Ma d'altra parte, non può essere ammesso così ad arbitrio, ammesso perché ammesso, cioè dev'essere provato; altrimenti sarebbe un Primo, ma non il Primo della scienza»[1]. E cercava di risolvere l'antinomia col riallacciare la logica alla fenomenologia, nel senso che quest'ultima, con l'epurare il pensiero dall'empiria, doveva preparare quel pensiero puro, quell'essere, che forma il principio della logica. Ma il problema, in cui tanto si travagliò lo Spaventa, era un vero assurdo. Esso riassomigliava un po' alla pretesa di voler derivare il pensiero da qualcos'altro, nel mentre che nessuno forse meglio dello Spaventa ha riconosciuto che il pensiero non può derivare che da sé medesimo. Il pensiero si deduce da sé; il suo dedursi è un prodursi; provare il Primo del pensiero è ancora un pensare. Qui il regresso non è che apparente; in realtà è un progresso; quindi è falsa la pretesa di voler riportare la prova a un grado antecedente del pensiero, ed è falsa ancora l'idea di voler ricercare un Primo della scienza: il carattere del pensiero è questo suo farsi primo in ogni atto, questo suo farsi centro in ogni momento; e perciò la ricerca di un primo determinato non ha senso, perché dove tutto è primo non c'è nessun Primo; e l'assoluto primo è appunto il pensare concreto.

Ma una volta per questa via, lo Spaventa era condotto insensibilmente ad aggravar l'errore; posta la distinzione tra una fenomenologia e una logica, tra una propedeutica e una scienza, ne veniva di

---

[1] B. Spaventa, *La filos. ital.* cit., p. 258.

conseguenza un'altra distinzione: quella della verità in sé e della verità per noi, di una metessi e di una mimesi, nel linguaggio giobertiano. « Questa propedeutica, egli diceva alludendo alla fenomenologia, che è scienza, e prova il primo della scienza, ci è solo in quanto ci siamo noi, coscienza o spirito finito: noi dobbiamo elevarci alla scienza, non siamo immediatamente scienza. La vera scienza, invece, ci è in sé assolutamente; è non solo umana, ma divina; quando l'altra è solo umana, e non divina. È divina come momento della vera scienza, non come propedeutica; Dio non ha bisogno di propedeutica » [1]. Quanti cavilli per dissimulare un passo falso! In fondo qui Spaventa è un dommatico della più bell'acqua, un platonico che distingue una verità in sé e una verità per noi, mentre ciò ripugna nel modo più completo al nuovo idealismo. La ragione dell'errore è che allo Spaventa manca del tutto una fenomenologia dell'errore; quindi egli non riesce a svolgere il concetto nuovo della verità come sviluppo, come processo, che pure è nello spirito della sua filosofia; ma finisce inconsciamente coll'oggettivarla in un che di fatto e di compiuto, in una realtà in sé. Qui c'è ancora un residuo della mentalità del vecchio hegeliano, che mentre ammette il progresso, il movimento, e simili, è condotto poi, per la sua soverchia fedeltà alla lettera, a negare tutte queste cose, allorché è giunto al culmine della speculazione.

Ma non è qui che bisogna vedere nella sua più grande vivezza il pensiero di Spaventa. Quello stesso Spaventa che affermava il carattere astratta-

---

[1] *Op. cit.*, p. 265.

mente divino della scienza, diceva poi, con quanta maggior verità!, che l'apriori è la stessa potenza nuova della natura, la *potenza umana,* la quale risulta e si concentra e s'individua da tutta la sparsa attualità antecedente: e perciò è insieme un assoluto aposteriori [1]. Qui s'intravvede il vero Spaventa, il pensatore che meglio di ogni altro ha compreso la vera umanità dell'assoluto, di quell'assoluto che non è lontano da noi, ma ci è intimo, e non è fuori della nostra contingenza, ma è questa stessa contingenza, *sub specie aeterni.* Egli dice: « Tutti coloro che fanno ad Hegel due accuse opposte, di relativismo e di assolutismo, sono il trastullo di una illusione ottica, propria della posizione in cui si mettono; ciascuna parte prende di mira nell'assoluto hegeliano quell'elemento che a lei fa male agli occhi: i semi-soggettivisti, l'esperienza (il fenomeno, la manifestazione, il divenire); gli oggettivisti, il pensiero; nessuna ha l'animo e la potenza di affissarlo come quello che è veramente, vale a dire come ragione assoluta, al di là della quale, oltre e fuori, non vi ha nulla, e il relativo e il così detto assoluto non sono che enti astratti, e come membri scissi dall'unità organica e viva: da un lato viene scambiata la relazione col relativo (come opposto all'assoluto), e dall'altro l'assolutezza coll'assoluto (come opposto al relativo). Ai primi io dico: il processo dal primo pensabile (dal puro essere) al pensabile assoluto (all'assoluta soggettività del mondo, come unità di conoscere e volere, di verità e bontà), e da questo come prima esistenza, esteriorità omogenea e indifferente o spazio, all'intimità o soggetto corporeo,

[1] *Scritti filos.* cit., p. 313 *(Paolottismo, positivismo, razionalismo).*

all'animale, al senso, come senso umano o spirituale, allo spirito o soggetto assoluto, questo processo non è un gioco vano del pensiero con sé stesso, solamente nel mio intendimento, o un pallido riflesso di un lontano ed invisibile oggetto; ma, come atto infinito, come il pensiero che si determina in sé medesimo e si raccoglie nelle sue determinazioni e si condensa e concentra e si compie e pone come assoluto pensiero, è l'atto dell'assoluto, il suo intendimento, la presenza sua, lui stesso. Ai secondi dico: questo processo, appunto come produzione, osservazione critica che il pensiero fa di sé stesso, e in quanto il pensiero, e non altro che lui, principia originalmente e investe sempre e conchiude quella che si chiama comunemente esperienza, e non si esercita fuori e senza di questa come in vuoto aere; questo processo è non solo empiria, ma la vera e assoluta empiria; e ha sempre più valore d'ogni frammento e articolo sconnesso a cui si dà tal nome » [1].

Qui, pur con qualche reminiscenza dell'antico schematismo hegeliano, c'è il pensiero nuovo, che concentra tutta la vita dell'hegelismo. Di fronte al concetto della relazione assoluta, che è quello stesso del fenomenizzarsi della realtà nel pensiero umano, scompare ogni dualità del pensiero in sé e del pensiero per noi, di un processo della coscienza e di un processo della scienza; e in quanto la realtà non è il mero contingente né il mero assoluto, ma il processo assoluto del contingente, essa non è soltanto una soluzione o una cosa bell'e fatta e anticipata senza problema, né qualcosa che si perseguita sempre e a cui non si arriva mai, un eterno problema

---

[1] B. Spaventa, *Principii di etica*, Napoli, 1904, pp. 22-23.

che non è mai soluzione, ma è l'eterno problema che è l'eterna soluzione, l'assoluta possibilità che è l'assoluta attualità. Svolgere questo concetto è soddisfare all'esigenza millenaria posta da Aristotele, dell'unità di potenza ed atto, che può trovarsi solo nell'assoluta convertibilità dell'una e dell'altro. Pascal diceva profondamente: noi non cercheremmo se non avessimo già trovato; noi possiamo ripetere il motto del pari profondo dello Spaventa, che lo spirito è eterno problema che è eterna soluzione, e farne l'insegna della nostra vita speculativa.

2. La storia della letteratura di F. De Sanctis. — L'insegnamento dello Spaventa non ebbe da principio una notevole efficacia. Pochi e fedeli scolari, tra i quali bisogna ricordare il De Meis, il Jaia, il Maturi, raccolsero e custodirono gelosamente il pensiero del maestro; ma come questi non aveva saputo trarre il frutto delle sue geniali intuizioni e differenziarsi da Hegel, così neppure gli scolari ebbero sentore della radicale trasformazione dell'hegelismo che si andava preparando sotto i loro occhi, anzi accentuarono sempre più il momento platonico, contemplativo di quella dottrina, che divenne per essi una vera religione, un simbolo da conservare gelosamente nella sua integrità. Perciò non sentirono l'urto dei tempi nuovi e dei bisogni nuovi che sorgevano: temperamenti mistici e religiosi, essi convertirono il valore speculativo della dottrina nel valore mistico di una fede, e finirono così con l'immobilizzare la vita del pensiero. Non così aveva fatto lo Spaventa, il cui pensiero s'era continuamente ringiovanito nell'urto delle nuove dottrine,

e che aveva così creato ciò che nell'hegelismo non aveva trovato ancora il suo giusto riconoscimento. il senso della positività, della concretezza assoluta del pensiero. In ciò si rivelava il valore negativo, dialettico del positivismo.

Per via diversa, lo stesso processo di dissoluzione dell'hegelismo che si compiva inconsapevolmente nel pensiero dello Spaventa, avveniva per opera del suo grande conterraneo, Francesco De Sanctis. La sua storia della letteratura, monumento unico nella cultura europea, ci dà lo svolgimento dello spirito italiano dai suoi primi albori, via via attraverso i secoli, alla formazione della mentalità moderna.

L'arte è per il De Sanctis appunto la vita dello spirito in quanto individuata nel senso, e resa trasparente a sé medesima; è il contenuto della vita in quanto è giunto alla chiarezza della forma. La storia dell'arte è perciò il processo d'individuazione della mentalità, è l'unità di pensiero e di senso come sviluppo. Togliete all'opera d'arte il suo carattere individuale, e avrete la scienza astratta che vale per una vuota eternità, ma che perciò non è più nulla di concreto, perché lo spirito è vita, è varietà di atteggiamenti e di forme; togliete la trasparenza dell'idea, dell'universale nel senso, e il senso stesso vi si adombra, non è più la luminosità della fantasia, ma l'opacità della semplice immaginazione, vano gioco del meccanismo psicologico. In questa reciprocanza di universale e individuale sta il segreto dell'arte, che non è arbitrio dell'individuo, né il mero rispecchiarsi della vita nella fantasia, ma è la vita stessa che nel suo svolgimento giunge alla propria chiarezza intuitiva. Sta qui, se non mi sbaglio, il significato di quella corrispondenza che il De Sanctis in-

daga in tutta la sua opera, tra l'arte e il contenuto della vita da cui si forma; corrispondenza che non è quella della pura rappresentazione al rappresentato — perché l'arte allora non sarebbe che copia della realtà — ma, sarei per dire, quella della realtà a sé medesima, ed esprime cioè l'equilibrio, o lo squilibrio dei vari momenti della formazione spirituale.

Ciò posto, il rapporto del contenuto della vita — religione, morale, scienza, ecc. — all'arte, non è il mero rapporto del contenuto e della forma, ma è lo stesso processo d'individuazione storica del contenuto, che raggiunge la chiarezza della forma. Ciò che falsifica l'arte è la costrizione arbitraria di un contenuto inerte in una forma posticcia; è il pretendere che Machiavelli indossi la cotta o Ariosto cinga la spada. Ma quelle determinazioni etiche che in un Machiavelli sarebbero una stonatura, perché la chiarezza del mondo storico della Rinascenza è appunto il naturalismo umano, senza alcun sentore di vita spirituale, raggiungono invece la concretezza dell'arte in un Manzoni, quando cioè nel ciclo storico s'è sviluppata in tutta la sua potenza la nuova idea umana. Così ancora quella scienza che nella letteratura che va fino a Dante non giunge alla sua espressione artistica, perché il suo contenuto è fatto trascendente ed estraneo allo spirito, trova la sua consacrazione in un Bruno o in un Galilei, perché col riconoscimento dell'umanità del sapere, ogni dissidio è colmato.

Né si creda che così l'arte venga commisurata a un criterio estrinseco, o sottoposta alla contingenza del tempo; ma la sua eternità è questa stessa contingenza, in quanto concentra e individua l'universalità dello spirito. Dante, Machiavelli, Manzoni sono fuori della storia appunto perché — sembra un para-

dosso — sono così profondamente radicati nella storia. Qui, come da per tutto, l'assoluto non è fuori del contingente, ma ne è la vita stessa interiore.

Con pochi nomi che segnano i momenti culminanti dello sviluppo spirituale, e con molte sfumature e passaggi intermedi, il De Sanctis costruisce la sua storia della letteratura. L'idea centrale di essa è quella della formazione del mondo dantesco come espressione più compiuta del medio evo, e la sua dissoluzione nei secoli seguenti, fino alla negazione più completa nello scetticismo presago dei tempi moderni, e alla nuova formazione d'un mondo tutto umano, in piena antitesi con l'antica trascendenza. « L'uomo e la natura, egli dice, hanno nel medio evo la loro base fuori di sé, nell'altra vita; le loro forze motrici sono personificate sotto nome di universali ed hanno un'esistenza separata. Questo concetto della vita genera la *Divina Commedia*. La macchina della storia è fuori della storia ed è detta la Provvidenza. Questa macchina è nel mondo boccaccesco il caso, la fortuna. Non ci è più la Provvidenza, e non ci è ancora la scienza. Il meraviglioso non è più detto miracolo, anzi del miracolo si fanno beffe; ma è detto intrigo, nodo, accidente straordinario. Le passioni, i caratteri, le idee, non sono forze che regolano il mondo, sopraffatte da questo nuovo fato, la volubile e capricciosa fortuna. Il Machiavelli insorge e contro la fortuna e contro la Provvidenza, e cerca nell'uomo stesso le forze e le leggi che lo conducono. Il suo concetto è che il mondo è quale lo facciamo noi, e che ciascuno è a sé stesso la sua provvidenza e la sua fortuna. Questo concetto doveva profondamente trasformare l'arte. » Con la nuova scienza sorge la nuova letteratura. L'antica trascendenza è negata e l'uomo acquista coscienza della propria

soggettività. La nuova poesia è come la nuova scienza, umana; essa si preannunzia nella malattia del Tasso; la malattia dell'uomo moderno. E il carattere umano di quest'arte si può esprimere con un termine: quello di lirismo. Il De Sanctis non mise forse in un giusto rilievo questo momento della liricità dell'arte; svolgere questo concetto è stata opera del Croce. Secondo noi, è da darne un'interpretazione più orientata verso la storia; ma la determinazione puramente ideale del concetto rientra nel quadro generale della filosofia del Croce che impareremo a conoscere tra breve.

Il gran merito del De Sanctis sta nell'avere attuata nella sua maggior concretezza l'idea hegeliana dello spirito come sviluppo, e di aver concepita l'arte nel dinamismo stesso della vita, spogliando il nuovo concetto da ogni schematismo arbitrario. L'opera sua, come quella dello Spaventa, non fu compresa in Italia, e non trovò seguaci. I meri eruditi le negarono il nome di storia, e i più benevoli si piacquero di considerarla come un insieme di monografie. Tanta cecità oggi ci stupisce, ma lo stupore cessa quando si pensi alla difficoltà che incontra nel concepire il movimento chi non si muove.

3. Il marxismo. — Una propaggine dell'insegnamento di Bertrando Spaventa innestata sul tronco del positivismo è la storia del materialismo storico di Antonio Labriola. Scrittore vivace, acuto, pur senza grande profondità e vero ingegno speculativo, il Labriola seppe dare tutta un'intonazione propria al marxismo. E mentre questo degenerava in Germania in una vuota ideologia dualistica, egli ne fece una dottrina della storia d'intonazione

strettamente monistica. « La storia, egli dice [1], non poggia sulla differenza di vero e di falso, o di giusto e d'ingiusto, e molto meno sulla più astratta antitesi di possibile e di reale; come se le cose stessero da un canto ed avessero dall'altro canto le proprie ombre e fantasmi nelle idee. Essa è sempre tutta d'un pezzo, e poggia tutta sul processo di formazione e di trasformazione della società; il che è da intendere in senso affatto oggettivo, e indipendentemente da ogni nostro gradimento o sgradimento. » Ma questo oggettivismo nel Labriola, che è memore dell'insegnamento di Vico e di Engels, non è disconoscimento del valore umano della storia, ma solo del mero arbitrio umano. Onde può dire che « producendo successivamente i vari ambienti sociali, ossia i successivi terreni artificiali, l'uomo ha prodotto sé stesso; e in ciò consiste il nocciolo serio, la ragione concreta, il fondamento positivo di ciò che per varie combinazioni fantastiche e con varia architettura logica, dà luogo presso gl'ideologi alla nozione del progresso dello spirito umano » [2]. Questo è idealismo schietto; e appunto perciò il Labriola doveva esser meno che mai propenso a insistere sulla distinzione tra la struttura economica e la soprastruttura politica e sociale della società, come si rileva ancora dall'acuta critica che egli fa della dottrina dei fattori della storia. Ond'è che la parte più strettamente socialistica della dottrina di Marx sta un po' a pigione nella sua filosofia della storia, e riesce spesso a un travestimento puro e semplice di concetti he-

---

[1] A. Labriola, *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia*, I: *In memoria del manifesto dei comunisti*, Roma, 1895², p. 15.

[2] A. Labriola, *Saggi* ecc., III: *Discorrendo di socialismo e filosofia*, Roma, 1902², pp. 80, 104.

geliani. Così egli asserisce che per il materialismo storico il divenire, ossia l'evoluzione, è reale, anzi la realtà stessa, come è reale il lavoro, che è il prodursi dell'uomo che ascende dalla immediatezza del vivere animale alla libertà perfetta (che è il comunismo). E ancora, non c'è un inconoscibile, o comunque, un limite alla conoscibilità, perché nell'indefinito processo del lavoro, che è esperienza, gli uomini conoscono tutto ciò che fa bisogno e che è utile di conoscere. Qui il travestimento, ancorché operato da un uomo d'ingegno, non è meno un travestimento, e arieggia assai da vicino quelli del prammatismo.

Ma, fuori di queste reminiscenze, la sostanza dell'opera del Labriola sta appunto in ciò che, con l'approfondire il concetto della storia, essa contiene la confutazione implicita del materialismo storico. Una volta negato ogni dualismo, ogni teoria dei fattori della storia e ogni interpretazione semplicistica dello sviluppo umano, vien meno ogni ragione di distinguere nella storia l'economia dalle soprastrutture sociali e di porre quella a fondamento di queste. Preso nella sua maggiore concretezza, e senza più quel connubio di storia e di naturalismo che gli dava un significato caratteristico nelle opere del Marx e dell'Engels, il materialismo storico non ha più ragion d'essere come filosofia della storia.

E in una recensione dell'opera del Labriola, il Croce accennò appunto a questo fatto, della liquidazione del materialismo storico, inteso come filosofia. Per il Croce esso restava come un semplice canone della storiografia, o meglio, come « una somma di nuovi dati, di nuove esperienze, che entra nella coscienza dello storico ». Ma la critica a parer mio più conclusiva della dottrina è stata data dallo stesso Croce in un articolo su *La fine del socialismo*, e non

con un'astratta analisi dottrinale, ma con un esame storico sull'origine e lo sviluppo del marxismo. Di qui risulta in modo chiaro il valore meramente contingente e transitorio del materialismo storico, la cui utopia comunista è stata la generalizzazione affrettata, e poi smentita dai fatti, delle esperienze che la storia ha accumulato sulla formazione del capitalismo.

Così il materialismo storico che in Germania e in Francia si avviava per vie diverse al regno di Utopia, ha finito invece in Italia col trovare il suo elogio funebre; e, negandosi come filosofia della storia, è stato in pari tempo d'impulso fecondo nella formazione delle nostre dottrine della storiografia.

4. La filosofia dello spirito di B. Croce. — Nella filosofia del Croce i vari motivi della speculazione antecedente si concentrano e s'individuano in un foco unico di grande chiarezza. La concezione vichiana dell'arte e della storia, insieme alle larghe vedute del De Sanctis sulla critica letteraria, hanno dato l'orientamento e l'intonazione fondamentale al pensiero del Croce, che s'è svolto fin da principio secondo i due indirizzi, della storiografia e dell'estetica. L'interesse più strettamente speculativo della dottrina non è sorto che tardi, quando questa era già quasi formata, e non ha cagionato nell'interno di essa nessuno squilibrio o mutamento notevole, ma solo un coordinamento più intrinseco delle sue parti. Questo spiega come mai il Croce abbia potuto determinare così nettamente la propria posizione di fronte ad Hegel, e distinguere — ciò che prima non era stato mai tentato — le parti vive del sistema hegeliano da quelle morte, mentre tutti i seguaci di Hegel si sono trovati impigliati, più o meno irrime-

diabilmente, nelle maglie di quella dottrina. La ragione è che Croce non è stato mai un hegeliano nello stretto senso della parola; e anche quando più intensamente studiava il filosofo di Stoccarda, era già tutto lui. Di Hegel l'attraeva specialmente quel senso vivo dei problemi, quel temperamento ostile ad ogni vago sentimentalismo e morboso misticismo, e finalmente quella coscienza seria e rigida della vita, fatta di lavoro tenace e non di facili rivelazioni dell'intuito e del sentimento: caratteri che erano anche i propri.

Ma di fronte a questo momento hegeliano del carattere del Croce, e in antitesi con esso, ve n'è un altro, che, per restare nella storia, chiamerei herbartiano. Infatti, come in Herbart ci è dato osservare una forza speculativa di prim'ordine, che si svolge con una potenza che ha il suo riscontro solo in Hegel, — ma poi a un certo punto un arresto brusco per cui la dialettica viene strozzata e l'unità del reale frantumata; così, anche nel Croce, si può notare nell'apparente uniformità del pensiero, un *hiatus* profondo, una contradizione insoluta, tra una cultura improntata al dinamismo più ricco di vita, e un gusto delle distinzioni e classificazioni, che raffredda quella vita o è incapace di contenerla. Chi legga le belle pagine del Croce sulla dialettica degli opposti nel libro su Hegel, e molte ancora nella *Filosofia della Pratica* — che segna il punto culminante del suo pensiero — si convincerà facilmente che là dentro non c'è alcuna reminiscenza di Hegel, o di altri, ma c'è una mentalità nuova, originale, che si svolge tutta compresa dell'attualità dei problemi tra cui si muove. Ma poi, dalla rete delle distinzioni, una parte di quella vita sfugge e lo slancio speculativo si disperde; onde avviene che l'intimità più profonda del reale e il

senso vivo della storia cadano in certo modo fuori del sistema, nella personalità del filosofo che lo domina. Nel Croce a me pare che siano ancora in conflitto due culture: da una parte la critica insistente e decisiva del naturalismo in tutte le sue forme, nella letteratura, nella logica, nella pratica, ha lasciato nel suo pensiero delle tracce di quello stesso naturalismo, determinando, in antitesi con la Babilonia filosofica degli ultimi cinquant'anni, una tendenza a segnare dovunque dei confini netti e precisi, che spesso, come vedremo, rompono l'unità dello spirito; ma d'altra parte, dalla considerazione viva e attuale dei problemi filosofici, che in lui non ha niente della reminiscenza o dello sforzo, ma muove dalla vita per tornare ad essa, sorgono motivi profondi di pensiero, anzi tutta una mentalità nuova, per cui l'immanentismo non è parola, ma atto, e che conferisce ai problemi quell'interesse di cui solo i veri pensatori conoscono il segreto. Perciò il Croce è stato un grande suscitatore e agitatore di problemi, in un tempo in cui questi erano sopiti; e quali che siano le soluzioni che ha tentato di darne, le si accetti o le si respinga, resta sempre a lui il merito di aver rinnovata la cultura italiana.

Il progresso del Croce sulla speculazione del secolo XIX è consistito in ciò, che egli ha iniziato quel movimento di dissoluzione del sistema hegeliano, che, nella pesantezza ingombrante della sua mole, soffocava gli stessi problemi vivi che s'erano agitati nel pensiero di Hegel. Se la dialettica è pensiero in fieri, è negazione del fatto e conversione di esso nel pensiero, il lavoro di dissoluzione della grande mole del sistema hegeliano è nello spirito stesso dell'hegelismo. I due punti nei quali più si dimostra efficace la critica del Croce sono la recisa negazione di ogni

filosofia della natura e di ogni distinzione tra una fenomenologia e un sistema filosofico. Questa partizione aveva nella dottrina di Hegel un valore tutto storico, perché rispondeva ai vari momenti della formazione del suo pensiero, ma non può avere un valore logico in una filosofia idealistica per cui non v'è una realtà fatta a cui il pensiero debba adeguarsi, ma per cui la realtà è lo stesso pensiero, cioè il suo stesso processo nella conquista della verità. E, quanto all'idea di un'elaborazione speculativa del concetto di natura, essa è un non-senso, perché consiste precisamente nel conferire una realtà in sé a una costruzione arbitraria del pensiero; è insomma, diremmo noi, un residuo della vecchia metafisica dell'essere. Pensar la natura come natura è un assurdo; in quanto la si pensa, la natura è già spirito; quindi non v'è altra filosofia possibile che la filosofia dello spirito.

La liquidazione degli errori di Hegel rende possibile un più giusto apprezzamento delle sue verità. E la verità fondamentale della filosofia hegeliana è la scoperta del concetto concreto, della sintesi degli opposti. Il pensiero non è vuota identità, né mera opposizione, ma l'unità profonda nell'opposizione. « Gli opposti non sono illusione, e non è illusione l'unità. Gli opposti sono opposti tra loro, ma non sono opposti verso l'unità: giacché l'unità vera e concreta non è altro che unità, o sintesi, di opposti: non è immobilità, è movimento; non è stazionarietà, è svolgimento. Il concetto filosofico è universale concreto; e perciò è pensamento della realtà come, tutt'insieme, unita e divisa. » Senza dialettismo, non c'è sviluppo. Chi dice pura identità del pensiero con sé, dice verità che non sia superamento di errore; bene, che non sia trionfo sul male; bello, che non

sia vittoria sul brutto; e perciò lungi dal concepire la realtà spirituale nella sua concretezza, ne prende lo schema vuoto e astratto.

Il motivo dialettico dell'hegelismo si compendia per il Croce tutto nella prima triade della *Logica*: essere, nulla, divenire. « Che cosa è l'essere senza il nulla? l'essere puro, indeterminato, inqualificabile, ineffabile; l'essere, beninteso, in universale, non questo o quell'essere in particolare? in che modo si distingue dal nulla? E che cosa, d'altra parte, è il nulla senza l'essere, il nulla concepito in sé, senza determinazione e qualifica alcuna, il nulla in generale, non il nulla di questa o quella cosa in particolare, in che modo si distingue da quell'essere? Chi prende l'un solo dei due termini, gli è come se prendesse solo l'altro; giacché l'uno ha significato solo nell'altro e per l'altro. Così chi prende il vero senza il falso, il bene senza il male, fa del vero qualcosa di non pensato, — perché il pensiero è lotta contro il falso, — e quindi qualcosa di non vero; del bene qualcosa di non voluto, — perché volere il bene è negare il male, — e quindi qualcosa di non buono. Fuori della sintesi, i due termini astrattamente presi si confondono tra loro e scambiano le loro parti: la verità è soltanto nel terzo; e cioè, per la prima triade, nel divenire, che perciò, come Hegel dice, è il primo concetto concreto » [1].

Nella scoperta della dialettica degli opposti consiste, dunque, per Croce, il merito permanente di Hegel. Il suo torto invece sta nell'avere abusato di questo concetto, ed esteso indebitamente la dialettica dagli opposti ai distinti, cioè alle forme spirituali.

---

[1] B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari, 1907, p. 22.

Vero e falso, bene e male sono realmente opposti tra loro, e vale quindi per essi il principio hegeliano, che il termine positivo non ha vita se non trionfando del negativo. Ma lo stesso non può dirsi dei concetti di bello e di vero, di vero e di bene; queste seconde coppie presentano, rispetto alle prime, la peculiarità che ciascun termine non annulla l'altro, ma può armonizzarsi con esso. « Il vero non sta al falso nel rapporto stesso in cui sta al buono; il bello non sta al brutto nel rapporto stesso in cui sta alla verità filosofica. Vita senza morte e morte senza vita sono due falsità opposte, la cui verità è la vita, che è nesso di vita e di morte, di sé e del suo opposto. Ma verità senza bontà e bontà senza verità non sono due falsità, che si annullino in un terzo termine: sono false concezioni, che si risolvono in un nesso di gradi, pel quale verità e bontà sono distinte e insieme unite » [1].

Questa unità-distinzione è la dialettica dei distinti, o meglio la dottrina dei gradi dello spirito. Se il bello e il vero non sono dialettizzabili come il vero e il falso, e d'altronde non possono venir considerati ecletticamente come le specie d'un genere, la soluzione del problema del loro rapporto non può stare, secondo il Croce, che nel concepirli come due momenti dell'attività conoscitiva dello spirito: un primo grado, fantastico, e un secondo, logico; il primo, logicamente concepibile senza il secondo, ma non viceversa. L'attività fantastica, intuitiva, non presuppone l'attività logica, ed è la forma primaria, ingenua dello spirito; mentre invece il logo, il concetto, non vive se non in quanto è intuito ed espresso, ed implica perciò il primo grado dell'atti-

[1] *Op. cit.*, pp. 89-90.

vità spirituale. Alla dottrina empirica della classificazione delle forme spirituali subentra così quella filosofica dell'implicazione delle varie forme, che non annulla l'universalità di ciascuna, ma le conferisce il suo pieno riconoscimento, e insieme determina l'ordine ideale di tutte, inteso come un potenziamento progressivo della realtà spirituale.

Per questa via il Croce distingue due forme fondamentali dello spirito, la teoretica e la pratica, e, nell'interno di ciascuna di esse, due forme subordinate: intuizione e concetto nella prima, a cui rispondono, nell'altra, l'economia e l'etica, concepite nello stesso rapporto d'implicazione. Il passaggio dall'una all'altra costituisce la vita spirituale; esso però non determina, come nella dialettica degli opposti, un annullamento delle forme oltrepassate, perché la circolarità del processo spirituale rende possibile l'eterno ritorno di ciascuna. E d'altra parte, quel passaggio non si fa per contradizioni intrinseche a ciascuna forma, ma per la contradizione stessa intrinseca al reale, che è divenire; altrimenti sarebbe reso impossibile ogni ritorno, o implicherebbe un inconcepibile regresso.

Questa, nelle sue linee essenziali, è la dottrina proposta dal Croce, dei gradi spirituali, e della dialettica dei distinti. In seguito noi vedremo con quanto vigore egli abbia cercato di conciliarla con la dialettica degli opposti; ma l'assunto a noi sembra insostenibile, perché le due dialettiche, non che coesistere l'una con l'altra, si annullano reciprocamente.

Da un punto di vista storico, l'originalità di Hegel di fronte a Kant consiste tutta nell'aver convertito la sintesi a priori, che per Kant era una sintesi di distinti, in una sintesi di opposti. Solo così

la sintesi a priori che era in Kant un principio ancora inerte, ha potuto svolgere tutta la ricchezza del suo contenuto: sull'opposizione fondamentale del senso e dell'intelletto, che porta inevitabilmente alle antinomie, si eleva l'attività mediatrice della ragione che risolve le antinomie via via che son poste, e vien così concepita in un ritmo eterno di sviluppo. Ma per il Croce, l'unità di senso e di intelletto non è unità di opposti, bensì di distinti; quindi non può esservi tra i due termini conversione reciproca, contradizione, antinomia; per conseguenza la sintesi a priori — sintesi di distinti — contiene la semplice unità statica di quelle determinazioni, mentre le sfugge appunto lo sviluppo spirituale: la vita dello spirito cade in un certo modo fuori dello spirito. Il Croce afferma, sì, che le contradizioni, le antitesi, (che sono il lievito dello sviluppo) son poste dalla vita, senza esistere pertanto tra le varie forme spirituali, ma non si accorge che così la vita finisce col cader tutta fuori di quelle forme, che pur dovrebbero compendiarla in sé, senza residui. Gli è che vi sono in lui due esigenze opposte, inconciliate, di pensiero: da una parte, in quanto afferma lo sviluppo, egli nega implicitamente le determinazioni statiche delle forme spirituali; dall'altra, in quanto afferma queste ultime, nega lo sviluppo. Noi vedremo come il conflitto di questi due interessi finisca col paralizzare ed annullare alcune delle sue più acute concezioni.

La prima forma dello spirito teoretico è l'arte, la conoscenza intuitiva. In questo campo, avere identificato l'intuizione con l'espressione; avere inteso il carattere non meramente rappresentativo, ma soggettivo, lirico e sentimentale dell'arte; fondato scientificamente la critica letteraria; unificato l'estetica e la linguistica; compiuto una critica decisiva

della dottrina dei generi letterari e di tutto il vecchiume retorico che toglieva la possibilità di intendere il valore intrinseco e genuino dell'opera d'arte, — io qui per necessità sono costretto ad accennare soltanto —; son questi dei grandi e indiscutibili meriti dell'opera del Croce, che si connette a quella del De Sanctis, e la svolge in un sistema scientifico ben coordinato.

Secondo questi princìpi l'opera d'arte viene pienamente individuata e colpita nella sua intimità. Ma, quanto alla determinazione del suo rapporto con lo svolgimento della vita in generale, il Croce afferma, sì, che il variare degli atteggiamenti dello spirito nella storia implica un mutamento anche nell'arte, e perciò, in un certo senso, la sua storicità; però il carattere troppo monadistico che egli attribuisce all'opera d'arte è di ostacolo per una compenetrazione intima dei due elementi, e fa sì che l'idea dello svolgimento, di cui egli pur sente l'esigenza, sia transeunte piuttosto che immanente al concetto dell'attività artistica. Ma questa difficoltà della concezione crociana, che nel campo dell'estetica è meno palese, perché il Croce stesso la risolve nella pratica della critica letteraria, dove il suo senso vivo della realtà spirituale prende il sopravvento, diviene più chiara nella trattazione dei problemi della logica.

Dal primo momento ideale dello spirito teoretico, che è l'arte, la conoscenza intuitiva, si passa, nel sistema del Croce, al secondo momento, che è costituito dal pensiero logico, dal concetto. Come l'arte è conoscenza dell'individuale, così il concetto è pensamento dell'universale, cioè riflessione autocosciente del pensiero; e, per il principio dell'implicazione o dei distinti, il pensiero logico è l'unità dei due momenti, universale e individuale, concetto e in-

tuizione. Come tale esso è il giudizio, che in quanto predica le categorie del soggetto individuale, intuitivo, è giudizio sintetico a priori, e, in quanto è, per questo suo carattere, creatore di realtà, è giudizio storico, e si distingue nettamente dal giudizio classificatorio, che è la semplice formula abbreviativa e schematica di una realtà già presupposta.

Ma sul modo con cui il Croce intende il giudizio sintetico a priori, noi dobbiamo muovere quella difficoltà che abbiamo già fatta, parlando della dialettica dei distinti in genere. Come unità di determinazioni distinte e non opposte, esso non è veramente la conversione dei suoi termini l'uno nell'altro, e perciò non attività giudicante (identità come sviluppo), ma unità puntuale dei suoi momenti: unità posta di determinazioni poste. Ciò che gli manca, è il motivo dialettico. Di quest'ultimo se ne trova, nella logica del Croce, un accenno profondo, ma è in qualche modo soffocato dalla dottrina dei distinti. Noi intendiamo riferirci alla fenomenologia dell'errore.

Alla teoria dell'errore, in una logica idealistica, spetta un posto centrale, perché, col venir negata ogni realtà fatta fuori del pensiero, la verità non può esser mai un risultato bell'e compiuto, commisurato alla norma estrinseca del modello, ma dev'essere intesa al contrario come sforzo, ricerca, processo, e quindi come criterio intrinseco per il superamento dell'errore. Spetta al Croce il merito di aver portato la discussione su questo importante problema, trascurato in genere dalla filosofia contemporanea, che vive ancora in gran parte nel pregiudizio che la verità sia nell'oggetto, come tutto fisico o ideale, e fa perciò dell'errore il semplice *distinto* dal vero. Ma il pensiero — è una cosa ovvia! — non può pensare

indifferentemente il vero e il falso; un pensiero che pensi il falso è un assurdo, un non senso. Ora il merito del Croce sta nell'aver mostrato che il falso non è già il distinto, ma l'opposto del vero, e, come tale, il non essere, la semplice negazione dialettica: il pensiero è pensiero della verità, è superamento continuo dell'errore, e come tale, è dialettismo, sviluppo. Ma ecco che il Croce perde, nel miglior punto, il frutto della sua scoperta: se l'errore è il semplice non essere, egli si chiede, come si spiega l'apparente suo carattere positivo? com'è possibile, per esempio, che noi attribuiamo agli altri l'errore? Qui interviene la dialettica dei distinti: ciò che a noi sembra positivo nell'errore non è in realtà errore, perché non è atto di pensiero; ma è un fatto pratico, economico, un fatto volitivo. Chi erra non pensa — perché se pensasse davvero supererebbe l'errore — ma vuole: vuole raggiungere un suo fine, vuole affrettare una conclusione, vuole mistificare il prossimo. Donde il carattere pratico del così detto errore teoretico.

Ecco alle prese le due dialettiche, quella degli opposti e quella dei distinti. Noi c'ingegneremo di mostrare che l'una non è conciliabile con l'altra, ma l'annulla inesorabilmente. E in realtà, posto il principio dei distinti, posto cioè che il falso coesista col vero come un fatto pratico, non si capisce più che ragion d'essere abbia il principio degli opposti, una volta che, mutati i termini, noi ci troviamo di fronte il falso come falso da una parte, e il vero come vero dall'altra. La verità cresce così unicamente su sé stessa, e il falso pure; e poiché la verità è quel che era fin dal principio, essa potrà sì accrescersi, ma non veramente svolgersi. D'altra parte, se si accetta la dialettica degli opposti, viene con ciò negato che il vero e il falso siano determinazioni

statiche di pensiero, ed entrambi vengono compresi in un processo unico spirituale, che è fenomenologico nel tempo stesso che storico, e per cui l'errore è veramente il lievito dello sviluppo. Insomma, i due principi sono concepiti in una mutua esclusione.

Ma, una volta ammessi come coesistenti, già nella logica v'è un accenno alla pratica; nella conoscenza, all'azione, che integri l'unità spirituale. Lo stesso accenno è dato dalla dottrina crociana delle scienze empiriche che, in quanto si fondano sul giudizio classificatorio, non sono conoscenze, ma schemi pratici. L'ispirazione di questa teoria è data dalle filosofie empirio-critiche, che considerano la scienza come economia di pensiero; ma non si tratta che della semplice ispirazione, perché, compreso nel principio speculativo dei distinti, il prammatismo scientifico riceve un significato affatto diverso. Per il Croce, la scienza naturale non è il mero astratto, ciò che in una filosofia idealistica sarebbe il nulla, ma, in quanto è un momento spirituale, è concretezza: è astratta se le si conferisce una valutazione teoretica che essa non comporta, ma è concreta come attività pratica spirituale. Qual è allora il suo rapporto verso la storia, che è la concretezza della vita teoretica? Qui, come in tutto il sistema, il principio dello svolgimento della scienza cade fuori della scienza. Ma basta considerare che il momento dello schematismo, della legge, in cui per il Croce si compendia l'arbitrarietà della scienza di fronte al pensiero, è esso stesso un momento astratto del procedimento scientifico, che la scienza risolve in quanto si svolge, perché la scienza empirica venga elevata all'altezza della storia e della filosofia, non come conoscenza di una pretesa realtà naturale, ma come una realtà essa stessa, storica, attuale.

La stessa antitesi tra le due esigenze opposte di pensiero, che abbiamo fin qui considerato, si osserva nella *Filosofia della pratica*: il libro, del resto, più ricco di vita, e profondo di *pathos*, che sia uscito dalla penna del Croce. Qui il tema più decisamente speculativo è costituito dalla dottrina del giudizio pratico e della dialettica del bene e del male. Spetta al Croce il merito di una critica, a parer mio, compiuta, dei giudizi di valore, la più grossa pietra d'inciampo che l'intellettualismo avesse frapposto al libero svolgimento dell'attività spirituale. Ma, una volta negata ogni anticipazione della valutazione dell'attività sull'attività stessa, e con ciò rotta quella rete di schemi con cui il pensiero astratto pretendeva di preordinare il cammino dello spirito e ridurlo così a un mero meccanismo, il concetto della libertà creatrice balza fuori nella sua maggior concretezza, ed è aperta la via a concepire il dinamismo dialettico dello spirito. Nella dialettica del bene e del male questo nuovo motivo è potentemente svolto. Il male diviene il non-ente, non più platonico, ma hegeliano, e cioè il lievito perenne della vita spirituale, che è una lotta e un trionfo sul male, una conquista progressiva del bene. In questa concezione della vita come lotta e sforzo tenace, non come facile e vano vagheggiamento d'idealità e di utopie, in questa necessità dell'urto del male, delle passioni, perché si crei il bene, è tutta la visione seria e moderna della vita: vita che è aliena da ogni misticismo, ascetismo e verginità di sentimenti morali, e non teme di contaminare i suoi ideali nel contatto con le turpitudini del mondo. Qui, in questo dialettismo, si attua quel trasferimento che vagheggiava il Vico, della repubblica di Platone nella feccia di Romolo. Ma anche qui il dialettismo è soffocato dal

principio dei distinti, che per spiegare l'apparente positività del male crea due forme, economica ed etica, e fa del bene qualcosa di fatto dall'eternità, e, mutati i nomi, finisce col far del male un semplice distinto dal bene. Qui insomma si riproduce quello stesso fenomeno che abbiamo osservato parlando della dialettica del vero e del falso.

Una ulteriore discussione dell'opera del Croce esorbita dai limiti di questo quadro storico. Concludendo, a noi sembra che l'opera del Croce sia lo sforzo più potente che il pensiero italiano abbia compiuto negli ultimi anni, e per cui esso si adegua al pensiero europeo. Dopo il Croce — o per meglio dire, dopo la *Filosofia dello spirito* — perché il Croce pensatore, nello svolgimento del suo pensiero infaticabile, potrà sorpassare quella posizione, il còmpito della filosofia, è, secondo noi, di fondere di nuovo nell'unità le distinzioni del sistema crociano, in modo tuttavia da includere le giuste esigenze poste da quelle distinzioni. E bisogna prima di tutto approfondire il concetto che realtà è attività spirituale, cioè concretezza, o per dirla con una espressione del Gentile, che la realtà è filosofia. Quindi l'arte è filosofia, non nel senso che escogiti filosofemi o si risolva in una forma più elevata di conoscenza, ma in quanto è realtà spirituale, cioè sviluppo storico. Così la contradizione dell'arte — monade immobile, librata sul movimento delle cose — è risoluta dall'arte stessa, in quanto è concepita nello stesso svolgimento della realtà. Quindi la scienza è filosofia, non come conoscenza di una realtà esterna al pensiero, ma come la stessa realtà spirituale che pone e risolve l'eternità vuota e immobile della legge. E nello stesso processo storico d'individuazione, che è lo spirito, è concepita l'attività pratica, che in

quanto non è mera prassi, ma attività in sé riflessa e auto cosciente, è attività spirituale, pensiero puro. In questa profonda identità spirituale, che non annulla, ma riconosce e invera la differenze delle attività dello spirito, la filosofia esce dal particolarismo ristretto delle scuole, ed è la stessa realtà storica, nella pienezza delle sue esplicazioni; è la coscienza riflessa della realtà umana del mondo; il Dio invisibile che si esplica nel mondo visibile. Questa è la nuova concezione del reale, che esce dal seno stesso della filosofia del Croce, svolgendo quanto v'è in essa di dinamico e di vitale.

5. L'IDEALISMO ASSOLUTO DI G. GENTILE. — Per questa via, attraverso molti pentimenti e rielaborazioni del suo pensiero, s'è posto il Gentile, e *si parva licet componere magnis,* chi scrive queste pagine [1]

Il Gentile, già nel suo saggio sui rapporti tra la storia della filosofia e la filosofia, si mostra compreso della necessità di concepire il reale nella sua unità più profonda. Egli svolge una tesi originale sulla identità della filosofia e della sua storia, intesa non come identità statica, immobile, ma come sviluppo, nel senso che la filosofia creando la sua storia crea sé medesima. Quindi, un'assoluta immanenza della verità filosofica nel processo storico, che è in pari tempo il processo fenomenologico dello spirito. E secondo questa premessa, la ricerca della verità è ancora una storia ideale dell'errore; dove l'errore è lo stesso momento dialettico, negativo dello spirito, il coefficiente necessario dello sviluppo.

---

[1] A quest'ordine d'idee è ispirato il mio saggio, *La scienza come esperienza assoluta*, Bari, 1913.

Questa tesi dell'identità, preparata da Hegel e da Spaventa, ma non sviluppata da essi, anzi soffocata nella struttura esteriore dei loro sistemi, è la chiara coscienza che il pensiero moderno acquista di sé e della propria opera. La filosofia moderna è negazione della realtà come oggetto, come dato, e l'affermazione di essa come soggetto, come farsi, come storia; ora la riconosciuta storicità della filosofia è l'unità del nuovo essere e della coscienza del nuovo essere, della realtà e della riflessione sulla realtà: ciò che porta, come tra breve vedremo, a una trasformazione del concetto di filosofia.

Nella dottrina delle forme assolute dello Spirito, il Gentile muove dal concetto dell'autocoscienza come sintesi di soggetto e oggetto, e quindi determina tre forme spirituali, secondo i momenti essenziali dell'autocoscienza: posizione del soggetto, posizione dell'oggetto, e posizione della loro sintesi. Questi momenti sono soltanto logicamente distinguibili, perché la sintesi è originaria, a priori, e perciò non è possibile trascenderla *in re*; ma si possono chiamare, nel linguaggio kantiano, trascendentali [1]. Al di fuori di essi, che compendiano tutta la realtà spirituale, non c'è nulla, tranne la proiezione immaginaria dello stesso contenuto di coscienza.

Ai tre momenti corrispondono tre forme assolute dello spirito, che sono l'arte, la religione, la filosofia: « distinte fra loro e legate dagli stessi rapporti dei detti momenti. L'arte è la coscienza del soggetto, la religione la coscienza dell'oggetto e la filosofia la coscienza della sintesi del soggetto e dell'oggetto. Donde il corollario: che l'arte è in sé contraddittoria

[1] G. Gentile, *Le forme assolute dello spirito*, in *Modernismo*, Bari, 1909, pp. 232-233.

e ha bisogno di essere integrata nella religione: questa per sé è contraddittoria e ha bisogno di essere integrata nell'arte: integrazione che viene ad essere integrazione simultanea dell'una e dell'altra, nella filosofia. Sì che la filosofia è la forma finale, in cui si risolvono le altre: e rappresenta la verità, l'attualità piena dello spirito »[1].

La critica di questo concetto si attua nello svolgimento stesso del pensiero del Gentile. In quanto la vera concretezza è la sintesi di soggetto e oggetto, cioè la filosofia, questo vuol dire che l'arte, in quanto è concreta, è filosofia, e similmente la religione. Perciò il processo della soggettività-oggettività non è qualcosa che s'inizia nell'arte e si compie altrove, ciò che implicherebbe una trascendenza, ma si compie nell'arte stessa in quanto il momento di soggettività è il semplice astratto di fronte al concetto concreto dell'arte: quindi l'arte non si risolve già nella filosofia, ma è essa stessa filosofia, in quanto è realtà e concretezza. Similmente fare della religione il semplice momento dell'oggettività significa fermarsi in un'astrazione, riporre l'essenza della religiosità nel misticismo, che ha invece un valore soltanto negativo, come lievito dello sviluppo religioso, e che si pone perciò e si risolve nella stessa esperienza religiosa. Ond'è che la religione è filosofia, non come un'elaborazione di concetti filosofici e di vedute sulla realtà ultima delle cose, nel qual senso sarebbe una falsa filosofia, ma nel senso che è concretezza di esperienza religiosa, sviluppo spirituale, e, come tale, risoluzione continua del trascendente, che, per intrinseca necessità, essa pone.

Da questo punto di vista il concetto della filosofia

---

[1] *Op. cit.*, p. 235.

riceve tutto un nuovo significato: non esprime più una forma particolare dello spirito, ma la stessa pienezza della vita dello spirito in tutte le sue forme; è la coscienza della libertà creatrice dello spirito nella sua storia.

Verso questa meta, se non erro, a me pare che muova il Gentile. Il suo ultimo saggio: *L'atto del pensare come atto puro* contiene, per questo rispetto, un intero programma. Qui il residuo dell'astrattismo vien risoluto e implicitamente negata la dottrina dell'arte e della religione come tesi e antitesi di una sintesi filosofica. « Bisogna, egli dice, entrare nel concreto, nell'eterno processo del pensiero. E qui l'essere si muove circolarmente tornando su sé stesso, e però annientando sé stesso come essere. Qui è la sua vita, il suo divenire: il pensiero. L'essere (tesi) nella sua astrattezza è nulla; ossia nulla di pensiero (che è il vero essere). Ma questo pensiero che è eterno, non è mai preceduto dal proprio nulla. Anzi questo nulla da esso è posto, ed è, perché nulla del pensiero, pensiero del nulla: ossia pensiero, cioè tutto. Non la tesi rende possibile la sintesi, ma al contrario, la sintesi rende possibile la tesi, creandola con l'antitesi sua, ossia creando sé stessa. E però l'atto puro è autoctisi » [1].

Qui, come si vede, il Gentile riprende e svolge il concetto della dialettica, accennato dallo Spaventa nel suo scritto sulle prime categorie della logica di Hegel: è la dialettica dell'essere e del pensiero, che, sola, a noi sembra feconda e rispondente allo spirito dell'idealismo post-hegeliano. L'assoluta apriorità della sintesi, in questo dialettismo, è l'assoluta

---

[1] G. GENTILE, *L'atto del pensare come atto puro* (vol. I dell'Annuario della biblioteca filosofica di Palermo), 1912, p. 41.

immanenza del pensiero, come atto puro o pensiero concreto. Come tale esso è pensiero nostro; fuori di questa attualità non v'è il pensiero, ma il pensato, che è natura, materia. E il ritmo dialettico del pensare è appunto il convertirsi del pensiero in pensato, dell'atto in fatto, per risorgere poi eternamente da sé medesimo.

Questa dottrina dell'assoluta immanenza, per cui la vera concretezza è il pensiero attuale, e che perciò nega esplicitamente ogni anticipazione della realtà come potenza sull'atto del pensare, ed è la più recisa negazione del vecchio concetto del mondo come il tutto dell'immaginazione, è stata appena abbozzata in poche pagine dal Gentile. Ogni ulteriore discussione intorno ad essa è prematura; bisognerà prima conoscerla nel suo pieno svolgimento.

6. Conclusione. — Nelle pagine precedenti abbiamo seguito lo sviluppo del pensiero italiano moderno dalle sue origini fino ai tempi nostri. Questo sviluppo non ha subìto nessuna brusca interruzione come falsamente si è creduto. Il naturalismo del Rinascimento precede e preannunzia il movimento cartesiano, e similmente la dissoluzione del naturalismo, che avverrà in Germania per opera di Kant e dei suoi successori, s'inizia già in Italia col Vico, e prosegue poi, a un secolo di distanza, col Rosmini e col Gioberti, che inconsapevolmente attuano l'esigenza posta dalla nuova metafisica della mentalità.

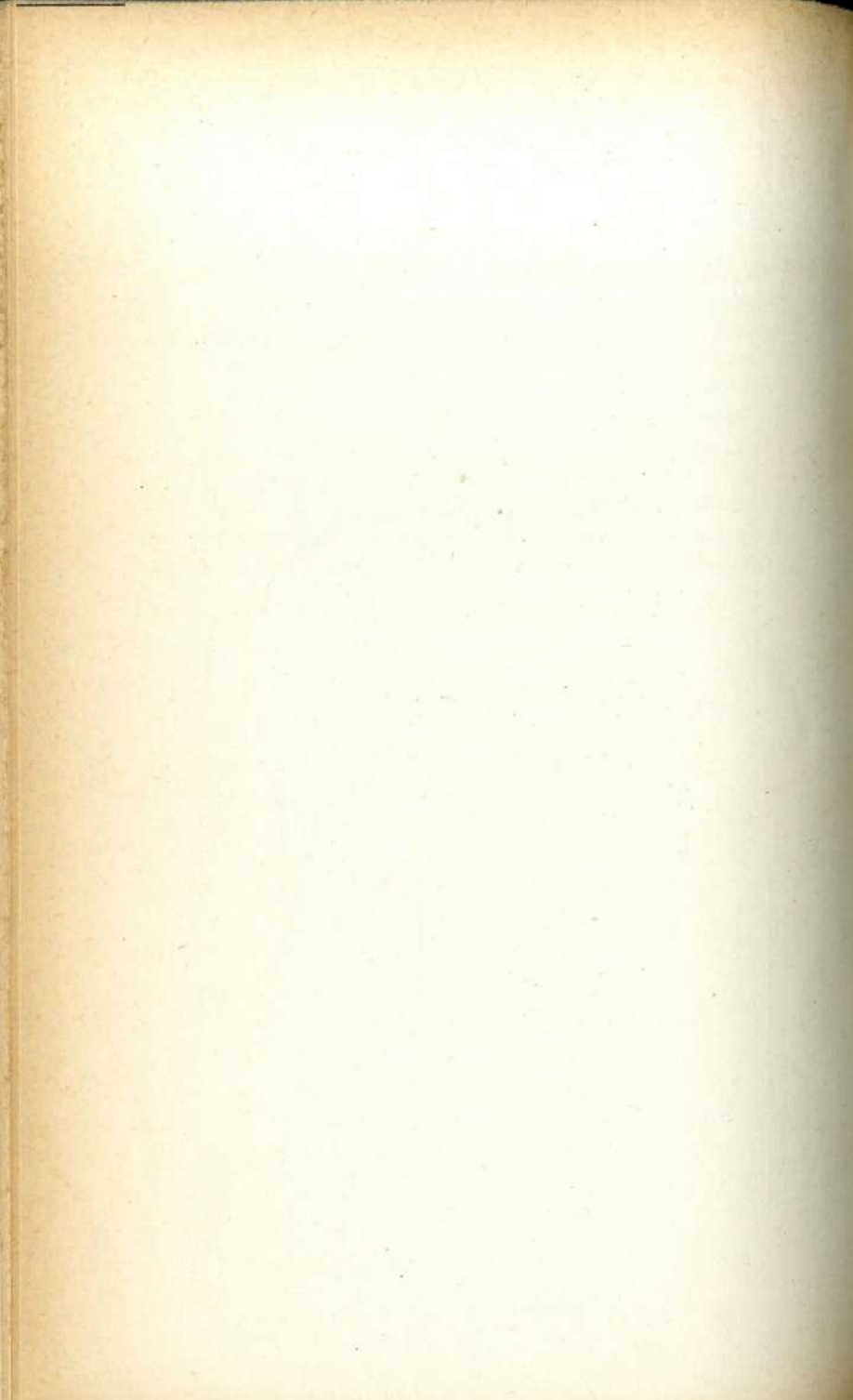
Sul cadere del primo cinquantennio del XIX secolo, il pensiero speculativo italiano, non altrimenti da quello europeo, entra in un periodo di decadenza: le ultime apparizioni della metafisica sono

tenui e senza consistenza, come le ombre della caverna platonica. Il positivismo, in Italia come altrove, sorge con la giusta esigenza di una dottrina che non vuole anticipare col pensiero sulla realtà, ma finisce ben presto col falsare la sua premessa in un miscuglio ibrido di dottrine e in una mal dissimulata simpatia per il materialismo. I suoi primi accenni sono opera di specialisti, come il Cattaneo, il Gabelli, il Villari ed altri ancora: privi di vera originalità filosofica, ma corretti nella loro povertà; le sue ulteriori esplicazioni sono orientate verso la scienza naturale e particolarmente biologica. Il rappresentante maggiore di questo indirizzo è Roberto Ardigò che, per il suo sforzo serio e tenace di pensiero, pur senza dire quasi niente di nuovo, eleva il positivismo italiano quasi all'altezza di tutti i positivismi del mondo.

La rinascita del pensiero speculativo è segnata da un approfondimento del dualismo tra il pensiero e l'essere, che già si accennava nelle opere del Mamiani e del Ferri, e per cui si passa dal dualismo dommatico del Bonatelli, al dualismo gnoseologico del Varisco. Il neo-kantismo, come quello che non svolge la nuova potenza dell'apriori, si travaglia nello stesso problema, e non riuscendo a superare la posizione della metafisica dell'essere, finisce col ricadervi, annullando così il concetto nuovo dello spirito, che esso attinge originariamente alla filosofia kantiana. E infine, librato sulle due metafisiche, in una posizione incerta, ma pure interessante ed originale, il Martinetti segna il punto in cui la mentalità del neo-criticismo si volge verso l'idealismo assoluto.

Ma la linea classica della metafisica italiana è ripresa dallo Spaventa, che promuove l'indirizzo

della filosofia giobertiana, con quella più chiara coscienza della sua vera natura, che poteva esser data dalla nuova cultura hegeliana. Con lui comincia implicitamente il processo dissolutivo della filosofia di Hegel, che è in pari tempo costitutivo di una nuova metafisica, che mira a svolgere nella sua pienezza la potenza umana della realtà, l'apriori kantiano, negando nel modo più reciso ogni trascendenza. Le tappe di questo cammino sono segnate dal Croce e dal Gentile: con essi, gli sforzi della filosofia italiana convergono alla stessa meta di quelli della filosofia europea, verso una dottrina dell'assoluta immanenza, che, come assoluto idealismo, sarebbe anche in pari tempo il vero e assoluto positivismo.

CONSIDERAZIONI FINALI

Abbiamo seguito, nelle esplicazioni originali della sua vita, lo sviluppo del pensiero contemporaneo. Nelle differenze degli indirizzi e delle correnti, il lettore avrà già potuto osservare quell'identità spirituale profonda, che vince l'apparente atomismo delle dottrine, e per cui quel pensiero è l'unico pensiero contemporaneo, nei vari momenti del suo corso vitale.

E sorgono ora le domande: a che mai esso tende? È una vita che si dissipa in un gioco senza scopo, in una ridda di teorie di cui l'una vive della morte dell'altra, in una rassegnata attesa che suoni la propria ora? O è un momento di vita questa morte; e allora a che vive quella vita? Qui la facile sapienza agnostica si accontenterebbe di rinunziare a comprendere l'intimità più profonda del pensiero, col chiamar vana la pretesa per cui noi, atomi sperduti nell'immensità del pensiero, vogliamo erigerci a giudici del pensiero: come può un elemento trascurabile adeguarsi al tutto? Ma a noi ripugna questa dotta ignoranza. Noi abbiamo la ferma coscienza che il pensiero non è la vuota immensità che ci opprime, perché al di sopra di noi, ma è pensiero nostro, è l'intimità di noi a noi stessi. La vastità non deve opprimerci, perché non ci sta di fronte distesa, ma è dentro di noi raccolta, nello stesso processo con-

tinuo della ricerca, per cui progrediamo da una posizione all'altra. La storia del pensiero del mondo non è che la semplice storia psicologica di ciascuno di noi, che vive in sé i momenti di quel pensiero universale.

Questa convinzione ci è di grande conforto. Nella nostra storia intima noi ricordiamo mille sconfitte e mille vittorie, ricordiamo la ridda delle teorie, che sembrano nascere soltanto per perire; e nondimeno questo non ci suggerisce alcuna considerazione pessimistica, perché la salda coscienza del nostro pensiero attuale è coscienza di forza, di vita e non già di morte; e noi inneggiamo perfino alla morte perché sentiamo che del trionfo su di essa è materiata la nostra vita. Così è di tutta la storia.

Noi qui abbiamo scritto l'epigrafe di molte dottrine: è la stessa epigrafe che abbiamo scritta sui momenti oltrepassati della nostra vita; con la stessa fiducia noi possiamo renderci interpreti della vita nuova che si concentra e s'individua dalle varie correnti del pensiero moderno, perché sentiamo che è la vita stessa che si agita in noi e che ci dà forza di dominare i momenti di vita oltrepassata.

La storia non è fonte di pessimismo, e neppure di facile ottimismo, ma di forza, di tenacia, di lavoro. Ormai il positivismo è finito, il kantismo dà gli ultimi aneliti, e le improvvisazioni filosofiche, che un tempo son parse le prime espressioni di una nuova filosofia, ci fanno appena sorridere; erano forse dei vagiti; come riconoscere in essi le nostre voci? A taluno parrà che noi parliamo qui con troppa sicurezza. Ci si dirà: siete voi ben sicuri di non essere dei tardi epigoni di un lontano movimento di pensiero? ombre e non corpi vivi? È questo il problema che la storia deve risolvere; e allora

si vedrà se noi — parlo, s'intende, in nome del nuovo idealismo, non pure italiano, ma europeo — se noi, che diamo principio a rinnovar l'antica filosofia, siamo nella mattina per dar fine alla notte, o pur nella sera per dar fine al giorno, come diceva il nostro Bruno.

Nella filosofia contemporanea si compie la critica del movimento kantiano, che culminò in Hegel. Ma questa critica, lungi dall'essere dissolutrice come i suoi inconsapevoli ministri hanno creduto, è la vera critica integratrice, che comincia a colmare l'abisso tra Kant ed Hegel e a svolgere i motivi nuovi delle loro dottrine. La filosofia kantiana, col suo concetto della cosa in sé, apriva largo adito alla trascendenza nelle sue varie forme, che si possono compendiare tutte nel dualismo, non risoluto, dell'essere e del pensiero. Hegel, negando questo dualismo, e unificando la logica dell'essere e quella del conoscere, sopprimeva virtualmente l'idea della trascendenza, ma nel fatto poi la ripristinava nel seno stesso della nuova immanenza da lui scoperta: scienza e coscienza, logo e natura, natura e spirito; ecco in una veste nuova le antiche forme del dualismo.

Nella decadenza e nel discredito della filosofia idealistica che comincia dopo Hegel, pare che siano naufragate tutte le sue più geniali intuizioni: il naturalismo e il positivismo dichiarano bancarotta della metafisica, ed esaltano i fatti, l'esperienza. Eppure, nel loro linguaggio infantile e confuso, essi sono gli esponenti di quella stessa esigenza nuova, che aveva posto l'hegelismo: la negazione del trascendente, l'immanentismo assoluto. Nella storia della filosofia ricorre spesso questo tema immanen-

tistico: con Aristotele, di fronte alla dottrina delle idee, con Bruno e Spinoza, di fronte alla scolastica. Ma questo continuo ricorrere è un continuo progredire; così l'ultima sua apparizione nel secolo XIX non è più quella di un'immanenza puramente ideale, né divina, ma schiettamente umana.

Ma se sotto questo aspetto, come espressioni di esigenze nuove, il naturalismo e il positivismo hanno per la storia un grande valore, lo stesso non può dirsi del modo con cui hanno cercato di attuare il proprio tema. Noi perciò nel corso della nostra esposizione, mentre abbiamo accentuato l'importanza ideale di queste dottrine, ci siamo guardati con cura dal farne un'ampia esposizione, perché l'ignoranza dei loro autori è tale, che non sanno essi stessi dove risegga l'originalità della loro posizione, e finiscono col dare un ricalco di temi oltrepassati, confusi insieme nell'ibridismo più strano. Ma il significato ideale del naturalismo, che sorge dalle scienze biologiche, è questo: che vana è la pretesa di voler far del pensiero un'entità vaga e nebulosa, venuta su chi sa come, a illuminare il mondo della materia, mentre bisogna indagare la genesi del pensiero, se si vuol dare una spiegazione vera e propria di esso. E il significato del positivismo sta nella negazione di ogni vuota ideologia, che pretenda fare a meno dei fatti e anticipare in qualunque modo su di essi col pensiero. Si tratta insomma di quell'eterno motivo immanentistico con cui la cultura del secolo XIX ha compiuto la critica del secolo precedente.

Ma il significato ideale del naturalismo e del positivismo sta soltanto nei nuovi problemi e non già nelle soluzioni loro; perché il naturalismo, nel suo tentativo d'indagare la genesi biologica del pensiero retrocedeva al periodo pre-cartesiano della storia,

cioè alla dottrina degl'influssi fisici tra l'anima e il corpo; e d'altra parte il positivismo, col richiamarsi al *fatto* come a realtà assoluta, ricadeva in quella trascendenza, che esso aveva già implicitamente negata. Il *fatto* porta con sé una duplice affermazione di trascendenza: da un lato, nella fissità delle sue linee, esso è posto come trascendente di fronte al pensiero; dall'altro, in quanto è un complesso di determinazioni finite, è trasceso in quanto pensato. Quindi, una duplice incongruità, della realtà naturale di fronte al pensiero e viceversa, e una duplice inesplicabilità dell'una per l'altro. Come espressioni di problemi, il naturalismo e il positivismo conservano un valore attuale; come soluzioni, il primo va a finire nella deificazione di sé stesso (ciò che se era grandioso in un Bruno è ridicolo in un contemporaneo); e il secondo ha per suo termine l'agnosticismo, cioè la propria sterilità ed impotenza.

La contradizione del positivismo sta nel dissidio tra ciò che esso dice di fare e ciò che realmente fa: sorge in nome dell'immanenza e intanto vive nella trascendenza, ora agnostica, ora materialistica. Questa è la sua contradizione; ed ecco che a risolverla sorgono le nuove filosofie, che tutte vogliono porsi come continuatrici dell'opera del positivismo. È notevole questo fatto, che ogni pensatore, il quale sia giunto a una visione concreta e immanente dei problemi filosofici, ha sentito il bisogno di battezzare la sua filosofia come il vero positivismo; ciò dimostra che quanto v'è di più vitale nell'esigenza del positivismo non è quello che si disperde e si annulla nelle scuole positivistiche, ma è piuttosto quel momento del nostro sviluppo spirituale che ci è di sprone a conquistare una visione immanentistica della vita.

Ma l'immanentismo che da principio sorge come

esplicazione di quello spirito positivo che è in tutti i pensatori della seconda metà del secolo XIX, è la più povera forma d'immanentismo: quella del senso, della coscienza immediata. Ed è il tema più frequente che ricorre in quel periodo, e che vale a caratterizzarlo tutto. Tanto nella forma di un empirismo, come in un Mill, in un Mach, o in uno Schuppe; o di un fenomenismo, come in tutte le scuole neo-kantiane; o di un intuizionismo come nella filosofia del Bergson e in altre ancora, è sempre l'identico motivo fondamentale, che si ripete su scale diverse. Noi abbiamo osservato come il principio dell'esperienza immediata si annulli da sé medesimo, e lungi dal fondare un'assoluta immanenza, è fatalmente spinto verso il trascendente. E il trascendente, di fronte ad esso, è tutto il pensiero, in quanto costituisce un suo « al di là », invano negato, invano torturato in mille guise. E questo trascendente risorge dalla filosofia dell'esperienza immediata in forme varie: o come naturalismo, perché il pensiero scientifico inesplorato si solidifica in una natura opaca al di là del conoscere, o come un misticismo religioso, o come una visione immediata, romantica, dei problemi ultimi che la sua logica è impotente a risolvere, o come una consacrazione degli ideali sociali fuori del processo storico. Son queste altrettante confutazioni di quel principio, nel tempo stesso che ne costituiscono l'immancabile meta.

Né si creda che si tratti di un dissidio superficiale di teorie; a noi sembra che questo sia il dissidio di tutta la vita moderna. L'intuizionismo esplosivo delle teorie è il sensualismo della vita. E come nelle teorie dell'esperienza immediata a noi sembra in un primo momento di trovare una grande esuberanza di energie, tale che il secco schematismo del pensiero non può contenerla, così ancora la vita moderna si

mostra all'apparenza in una ricchezza smagliante di atteggiamenti, di forme, di tendenze, per cui sembra impotente ogni freno. Ma nelle teorie, l'èmpito della vita è solo apparente; la ricchezza del senso è una ricchezza illusoria, tutta esteriore, che cela e dissimula la più grande povertà interiore. La pretesa forza è in realtà debolezza, malattia. E chi cerchi d'indagare fino in fondo quel carattere del falso immanentismo, per cui esso sembra concepito in uno sforzo potente d'espansione, che rompe tutte le barriere che gli si frappongono, vedrà che quello sforzo è senza intimità, e che quella vita che appare raccolta, concentrata, pronta a esplodere, è al contrario una vita già dispersa. Questo senso di vuoto in mezzo alla più smagliante ricchezza ci è dato specialmente dalla filosofia di Bergson.

E similmente la vita moderna dissimula con la sua apparente esuberanza una profonda sterilità. Sembra che essa non abbia più limiti alla sua espansione, sembra che l'uomo del nostro secolo viva in una attività vertiginosa, che cerchi sempre nuovi campi d'applicazione, ma è la vertigine del vuoto; sono forze che si disperdono: tensioni spasmodiche, perché tendono a vuoto. È debolezza, non forza, è anemia, non esuberanza; è insomma il sensualismo della vita, nella sua più completa assenza d'intimità spirituale. E, come il sensualismo della teoria si compendia tutto nella riuscita del concetto, una specie di arrivismo logico, per cui il pensiero, di fronte a una realtà che esso non possiede, non fa che giocare una sua carta, così il sensualismo della vita si compendia in un simile arrivismo, per cui, innanzi alla realtà non posseduta degli eventi, lo spirito si abbandona e si lascia vivere. In questo abbandono, s'illude l'individuo di vivere in un consenso pieno

col tutto, di riassumere in sé le esigenze dell'universo, e di essere veramente dominatore, mentre in realtà questo dilettantismo della vita è la più completa dissipazione delle forze spirituali, è l'abdicazione che l'individuo fa di sé stesso al gioco degli eventi, è un essere posseduto, non già un possedere.

Questo arrivismo della vita inquina l'arte, la scienza, la religione. Noi abbiamo un'arte torbida di sensualismo, un'arte isterica, tutta musicalità vuota, che coi raffinati contorcimenti del senso cerca di crearsi un'intimità spirituale posticcia, e vive di questa sua stessa malattia. Noi abbiamo un arrivismo scientifico anche peggiore, perché non lavato nelle acque pure dell'arte: la mentalità dello scienziato moderno è quanto di più gretto si possa immaginare; ivi, al più meschino specialismo s'accoppia l'empirismo più grossolano, che nega tutto ciò che non rientra nei suoi strettissimi quadri. E finalmente manca ogni vero spirito di religiosità; ma v'è una religione apparente, fatta di falsa intimità sensuale e di rivelazioni soggettive, che non è celebrazione di umiltà, ma di orgoglio, e quand'anche è ammonita dalla storia della necessità dell'obbedienza come elemento costitutivo della religione, pure è per sua natura ribelle.

Questa è la cultura che sta per finire. Ma noi sentiamo di venir su da essa, per quanto in antitesi con essa, e sentiamo che la sua infecondità non è decrepitezza ed esaurimento, ma piuttosto immaturità; è la gestazione travagliata di una nuova cultura. Sotto questo punto di vista quella stessa dispersione di forze, quel sensualismo della vita, esprime qualcosa che anche per noi è importante: quasi un agitarsi per creare un contenuto nuovo di vita che ancora manca, un tendere a qualcosa che non riesce a de-

finirsi, e che perciò provoca lo spasimo dell'impotenza. Al di sopra degli arrivisti volgari della cultura che sono le scorie che ogni corrente trascina con sé, vi sono degli spiriti seri in cui il dissidio tra ciò che è possesso e ciò che è aspirazione diviene una crisi profonda. Noi abbiamo imparato a conoscere nel corso della nostra esposizione qualcosa di questi temperamenti: in essi si dimostra come in una sfera elevata il fermento dei prodotti più alti della nostra cultura.

Così avviene che dalla cultura falsamente soggettivistica e individualistica, per cui il pensare è il riuscire del concetto, e la vita è un semplice rischio, si passa, in base all'esigenza di un'intimità più profonda, a una celebrazione del trascendente, al misticismo, che assume in certi pensatori un'intonazione veramente elevata. Ma il misticismo non migliora la posizione logica dei problemi, e determina invece il momento in cui le esigenze stesse del pensiero, che si è svolto nei limiti di determinate premesse, rendono quelle premesse insufficienti, ed esprimono un bisogno di rinnovamento.

Così avviene che quell'immanentismo della vita che era nelle convinzioni del pensiero del secolo XIX e che non aveva potuto trovare nel positivismo la sua formulazione adeguata, non riesce neppure ad esprimersi in questa filosofia dell'esperienza immediata, che anch'essa sconfina nella trascendenza.

L'esperienza storica dei secoli ha mostrato che l'attuazione del principio immanentistico si compendia nella risoluzione di due problemi, che in fondo si riducono ad un solo: quello dell'umanità della storia e quello del valore umano della realtà fisica esteriore. La filosofia che ora abbiamo considerata era insufficiente a risolvere l'uno e l'altro problema.

Il positivismo aveva meccanizzato lo sviluppo della storia, creando un naturalismo, e cioè una trascendenza, nel seno stesso dell'umanità, col suo concetto della massa cieca e brutale; e la stessa nuova filosofia intuizionistica ed empiristica era incapace di comprendere il valore della storia: la coscienza della storicità del reale è in aperta antitesi con una concezione immediata della vita.

E d'altra parte il riconoscimento dell'umanità del così detto mondo fisico non poteva esser dato da nessuna delle due dottrine: né dal positivismo, che non aveva neppure coscienza del problema, né dalla filosofia dell'immediato, che si mostrava, già nella sua premessa, come dualistica, e per cui la realtà esteriore, sia come mondo fisico, sia come scienza naturale, costituiva alcunché di trascendente. Tuttavia già in questo campo si preparavano i germi di un rinnovamento. Con la critica delle scienze comincia infatti, nel seno stesso della filosofia empiristica, un rapido processo di dissoluzione di quel naturalismo, che aveva solidificato i concetti delle scienze empiriche, rendendoli quasi materia opaca di fronte al pensiero, mentre sono pur opera sua. Noi abbiamo confutato questo indirizzo, mostrando che esso idealmente non rappresenta alcunché di nuovo di fronte alla soluzione kantiana del problema della scienza, e che anzi è soltanto a mezza via tra il puro dommatismo e Kant, ciò che rende equivoca la sua posizione e paradossali taluni dei suoi assunti, che invece, svolti fino alla fine, conterrebbero dei motivi profondi di verità. Ma il valore storico di questa critica delle scienze è assai grande, quando si pensi che essa aveva di fronte da combattere, non già Kant, bensì quel naturalismo e positivismo che avevano reso la scienza impenetrabile al pensiero.

Così, avere riscoperta l'azione immanente dello spirito in quel campo che gli si era reso del tutto estraneo, e mostrato che il mondo della scienza — che è il mondo stesso della natura — rientra nella sfera dell'arbitrio umano; e avere perciò annullata quella concezione rigidamente meccanica del mondo che non solo i positivisti, ma (pare incredibile!) perfino i kantiani avevano instaurata: tutti questi sono meriti veramente grandi di quel vasto movimento di critica delle scienze, che si svolse sullo scorcio del secolo passato e sul principio del nostro.

Così s'è andato via via dissolvendo quel concetto del mondo come una realtà solidificata di fronte al pensiero, e s'è compreso sempre meglio il valore immanente dell'esperienza, che non è meramente riproduttiva di una cosa in sé, ma produttiva di realtà e di valori umani. Ma il complemento più efficace della critica è stata la storia delle scienze: questa, assai meglio del prammatismo semplicistico delle teorie, è riuscita a sfatare quel fantoccio dell'intellettualismo, di una realtà fatta *ab aeterno* nelle leggi immobili della natura. La storia delle scienze difatti insegna che il vero centro della realtà naturale non è già la legge, ma il pensiero umano che nel suo svolgimento la pone e la nega: così l'esigenza più profonda del kantismo risorge da quelle stesse dottrine che all'apparenza sembrano negarla.

Nell'urto dei concetti nuovi, anche la cultura kantiana si rinnova; e quel Kant che per lungo tempo era sembrato non volesse fare altro che ribadire il naturalismo puro e semplice, rivela ora un aspetto nuovo del suo pensiero, e con la sua sintesi a priori, che appena s'incomincia a riscoprire, sposta il centro dei problemi della scienza, includendoli nel dinamismo stesso dello spirito. Lachelier, Weber, Royce,

Baillie ed altri ancora, forti della loro cultura kantiana, prospettano in un modo nuovo la filosofia delle scienze: essi vogliono evitare ogni trascendenza, com'è quella che può darsi con l'anticipare la realtà fisica sul pensiero, e, nell'assoluta attualità della ricerca scientifica, trovare l'unità del soggetto e dell'oggetto. È un tema che potrà dimostrarsi fecondo: si tratta di vincere due astrattezze; da un lato, quella del puro empirismo della critica della scienza che non conosce che il semplice arbitrio dello scienziato, e per cui la scienza è un problema senza soluzione; e dall'altro, quella del naturalismo per cui la realtà naturale è fatta *ab aeterno* nella legge, e per cui la scienza è una soluzione senza problema. Bisogna concepire l'unità di entrambe nel concetto dell'attività mentale come eterno problema che è eterna soluzione, ed eterna soluzione che è eterno problema.

Il principio fecondo dei nuovi studi è la sintesi a priori, l'immortale scoperta di Kant.

Ma lo svolgimento di essa nella sua più grande pienezza, non è dato da Kant, bensì da Hegel, che spiega qual'è la vera vita di quella sintesi, da Kant non compresa nel suo motivo più profondo. E ritorna così Hegel, il proscritto, ed occupa il posto d'onore nella giovane filosofia. In Francia, in Inghilterra, in Italia, la cultura neo-hegeliana rappresenta l'esponente più alto della cultura nazionale. Noi abbiamo visto in che consiste l'attualità del problema hegeliano: è l'immanenza, la negazione di ogni dualismo, la visione concreta del reale. Per il Lachelier si tratta d'includere nel processo autogenetico del pensiero la genesi del tutto; per il Weber di concretizzare la scienza in un positivismo assoluto; per il Blondel di risolvere il problema della vita con la dialettica stessa della vita; per il Royce di superare

l'astrattezza kantiana della « esperienza possibile » e d'individuare la realtà del pensiero attuale; per il Baillie, di unificare forma e contenuto dell'esperienza; per il Croce di negare la doppia astrattezza di un processo all'infinito e di un processo finito della realtà e di dare una concezione della storia in cui entrambe le esigenze siano inverate; per il Gentile, di dare il colpo di grazia al dualismo aristotelico della potenza e dell'atto, risolvendo tutta la potenza nell'atto del pensiero, inteso come « pensiero nostro ». In queste dottrine si va lentamente attuando l'esigenza della cultura contemporanea di un immanentismo assoluto, che neghi la vuota cosa in sé, che si guardi dall'anticipare il pensiero sul mondo e il mondo sul pensiero — l'ideologia e il naturalismo — e che non chiuda la realtà in una cappa di piombo col negare nelle soluzioni la necessità dei problemi, ma al contrario dimostri che in tutte le forme dell'attività umana dalle soluzioni germinano i nuovi problemi, e che questo movimento dalle une agli altri non è un gioco vano, ma uno sviluppo spirituale.

Così quell'Hegel che oggi torna in onore non è l'Hegel degli antichi hegeliani, che aveva detto l'ultima parola in filosofia, ma semplicemente colui che, col dare un significato nuovo alla sintesi a priori kantiana, aveva aperto un orizzonte nuovo alle menti, e nondimeno, per l'oscura coscienza della sua scoperta, aveva chiuso quell'orizzonte proprio sul suo stesso capo. Con la rinascita dell'hegelismo — o per meglio dire, dell'idealismo che ha sentito coscientemente o no l'esigenza del problema hegeliano — s'instaura veramente il concetto copernicano del mondo, che in Kant era ancora contaminato dal tolemaico. Nella teoria si lotta contro la cosa in sé, e nella pratica contro l'eteronomia del « dover essere » e di

tutte le astratte idealità. Il mondo del pensiero è attualità, è concretezza, è ricerca e conquista, tendenza e possesso; questo concetto nuovo del mondo che è il mondo della nostra opera, del nostro lavoro, deve soppiantare il vecchio concetto del mondo come un tutto naturale, fantoccio dell'immaginazione, sorto dai sedimenti di esperienze passate e dall'attesa di esperienze nuove. Ma passato e futuro, raccolti insieme in questa massa inerte e stupida, sono un niente, un doppio vuoto, e non ricevono un senso vero e profondo se non in questo mondo nuovo del pensiero, dove il passato è l'esperienza che fu nostra e che vive per noi, nella nostra esperienza attuale; e il futuro non è il vuoto sconfinato innanzi a noi, ma è lo stesso problema nuovo che sorge dall'attualità del nostro pensiero. Quest'attualità che si prospetta nel nuovo problema è la scienza, come creazione di esperienze nuove, di nuova vita; quel passato che si concentra in questa medesima attualità è la storia, come creazione di noi per noi, come creazione di una umanità che è da una umanità che fu, e come nuova creazione di una umanità che fu da una umanità che è. Questo è il senso dell'eterno che è nella storia.

E nella nuova cultura viene in onore la storia, che ne forma tutta la sostanza. Il naturalismo aveva fatto della storia un vano gioco di masse incoscienti: noi eravamo posseduti dalla storia, non la possedevamo. Ma nell'idealismo essa assume tutto un nuovo significato: noi incominciamo a comprendere il vero senso della continuità umana nel corso della storia, e possedendo il nostro passato, impariamo a posseder noi medesimi. È questo un movimento di cultura che appena ricomincia: già dalle stesse scuole neokantiane sorgono degli accenni di storicismo, per cui

la mentalità neo-kantiana supera sé stessa. Ma, come abbiamo visto, manca a queste scuole l'idea dello sviluppo, della sintesi a priori. Ci danno le metodologie della storia, non ancora la dottrina della scienza. Ma la cultura hegeliana comincia a dare in questo campo dei risultati di gran lunga migliori. Già la convinzione dell'identità profonda della filosofia e della sua storia determina un'intensificazione degli studi sulle grandi filosofie del passato: si esce a poco a poco da quel confusionismo del secolo XIX per cui si univano in un ibrido miscuglio i più disparati concetti, e si equivocava Kant con Aristotele, Hegel con Platone. Ormai l'idea dello sviluppo del pensiero filosofico comincia a entrare nelle menti, e si determinano con più rigore le posizioni di quelle pietre angolari della filosofia che portano incisi i nomi di Aristotele, Spinoza, Kant, Hegel, vere categorie del pensiero filosofico.

Ma la storiografia civile e politica è ancora nei voti. Ci siamo liberati dalle grossolane sociologie; tuttavia non riusciamo ad elevarci alla storia. È un'esigenza vitale per noi, perché solo con una forte cultura storica possiamo dare un orientamento deciso alla nostra vita e al nostro pensiero: nella vita sociale, superare l'astrattismo dominante, che ritarda di più d'un secolo sulla cultura d'oggi, ed è tutto impastoiato nei concetti della rivoluzione francese; nel pensiero speculativo, concepire l'unità più profonda del reale, che è un'unità umana, spirituale e dinamica. La storia della mentalità umana deve rivelarci la storia del tutto, una volta che col concetto nuovo dello spirito, anche la realtà naturale, fisica, è inclusa nel processo spirituale, perché non è qualcosa di estraneo a noi, ma è la stessa nostra scienza; è la nostra ricerca e la nostra conquista. Vico e Kant

debbono trovare ancora la loro unità; e questa sarà il coronamento della nuova cultura storica.

Questa coscienza della storia ci dà un duplice impulso al lavoro; prima, perché la storia del passato si conquista faticosamente, e non per subitanee rivelazioni, e poi perché la storia c'insegna che con l'instaurarsi del concetto della realtà umana del mondo, ogni ragione di pigrizia, di fatalismo, di comodo affidamento a una benevola provvidenza vien meno, e noi dobbiamo attingere da noi soli la nostra forza, perché noi siamo quel che ci facciamo, e la realtà nostra è lo stesso nostro lavoro. In questa coscienza, quella storia medesima che ci toglie la speranza in un provvido sussidio di potenze estranee, ci è fonte di conforto e di nuove energie: essa ci dice che noi non siamo soli, sperduti nel mondo, ma che in noi si concentra e s'individua tutto il nostro passato, e quel che noi crediamo di fare come singoli facciamo invece come ministri del tutto; la contingenza del nostro fare non è fuori dell'eterno, ma è l'atto stesso dell'eterno.

Questa considerazione ci dà il senso della nostra elevatezza morale, e nello stesso tempo la coscienza della nostra libertà. Infatti quel passato che in noi si concentra e s'individua non agisce su di noi come per una forza fatale, per un impulso meccanico, sì che noi siamo lo strumento incosciente di un potere che ci trascende; esso non è insomma soltanto una paternità non voluta, ma è anche nello stesso tempo la nostra filiazione, in quanto vive in noi nel grado in cui lo facciamo vivere, e perciò, lungi dal menomare la nostra libertà, la potenzia, perché la libertà con cui vogliamo il nostro sviluppo spirituale è quella stessa che fa vivere in noi il passato e determina la continuità spirituale della vita storica.

Uno dei campi più fecondi della cultura storica è quello delle scienze particolari. Spetterà forse allo storicismo di vincere l'apparente disgregamento dell'empiria scientifica, e di costruire una più salda unità del tutto. Il problema delle scienze è un problema sorto nel secolo XIX. Nella filosofia hegeliana non esistono le scienze, ma la scienza; donde una tecnofagia del pensiero filosofico, che tutto vuol dissolvere e includere in sé. Il progresso del secolo XIX sta in ciò che l'attività scientifica quivi si divide in mille rami, e sorgono le scienze speciali, e si svolgono ciascuna indipendentemente dall'altra. Donde il nuovo problema che si è imposto al pensiero filosofico di tentare una coordinazione del sapere disperso nell'unità dello spirito. Il positivismo ha dato i primi abbozzi di una rozza classificazione delle scienze, inquinata di formalismo, perché anticipa il metodo sulla ricerca scientifica e dispone le scienze lungo la scala delle generalizzazioni. Quasi che fosse possibile che le astrazioni esistessero come funghi, via via più grossi e più insipidi! Ma per giungere al problema filosofico delle scienze bisogna liberarsi del tutto dal formalismo: convincersi di una verità elementare della filosofia: che l'astratto, come tale, non esiste, cosa che del resto la stessa esperienza scientifica suggerisce, perché, come attualità di procedimento, essa è sempre concreta, anche quando par che si muova tra le più vuote astrazioni. L'astratto come tale è un *posterius* di fronte al procedimento del pensiero, è il mero pensato, che per un'illusione ottica si anticipa sul pensare; ond'è che la scienza, nell'attualità del suo vivere e del suo fare, lo nega continuamente.

Questa considerazione della concretezza del sapere scientifico è la piena confutazione di quei vuoti

sistemi positivistici, che pretendono di integrare le astrazioni delle scienze nelle astrazioni della filosofia, perdendo di vista ciò che è attualità della ricerca; perdendo la scienza, e non conquistando la filosofia. In questa sua pretesa il positivismo era per altro assai più vicino che non si creda, almeno quanto al suo punto di partenza, alla filosofia di Hegel, per cui l'unico sapere autonomo era il sapere filosofico, in cui dovevano perciò risolversi i gradi più bassi, come l'arte e la religione. Ma l'esperienza del secolo XIX ha dimostrato che le scienze hanno tutto il loro buon diritto a rivendicare una completa autonomia. È ancora un preconcetto naturalistico quello della divisione del lavoro tra le scienze, meccanicamente intesa, quasi che esistesse una realtà bell'e fatta, al di sopra del pensiero scientifico, da dividere in pezzi, e da ricomporre, poi, cucendo le scienze l'una all'altra. Ma ogni scienza, in quanto è attualità di pensiero, concentra in sé tutto il reale, che non è già qualcosa fuori di essa, ma è la sua stessa vita interiore. In questo campo, l'esperienza storica potrà darci dei fecondi insegnamenti.

E sembra che in conformità delle nuove esigenze immanentistiche del pensiero, il còmpito della filosofia di fronte alla scienza debba essere profondamente trasformato: debba consacrare la loro libertà e autonomia, e non già tendere al loro assorbimento. Così le scienze, lungi dall'essere ostili al pensiero filosofico, si dimostrano esse medesime come filosofia, nel senso che la loro vita è attualità, è concretezza di pensiero; è, in altri termini, assoluta immanenza.

Così dal seno stesso della cultura hegeliana, di quella cultura che parve un tempo la più lontana dalla vita, sorgono, per vie diverse, accenni nuovi e

profondi, per cui la filosofia ritorna alla vita e s'immedesima con essa. Il concetto dell'immanenza assoluta del pensiero, in cui culmina questa nuova metafisica, è in fondo l'espressione purificata di ogni trascendenza, dell'intimità e concretezza della vita. Ma per giungere a questo culmine, la filosofia ha dovuto e deve compiere un lungo giro nel dominio della trascendenza, di ciò che spregiativamente si chiama metafisica: questo giro è necessario, perché solo attraverso di esso il concetto della realtà viva e attuale dello spirito si purifica di ogni astrattismo e si agguerrisce contro tutti gli assalti dei problemi, che nelle posizioni insufficienti restano insoluti, e urgono con la loro stessa pretesa insoddisfatta. Vano è l'assunto di quelli che vogliono fermarsi a metà di questo lungo giro; la dialettica stessa del pensiero li annulla.

APPENDICE

A otto anni di distanza dalla 1ª edizione [1], ho creduto di poter ristampare integralmente questa storia, poiché m'è parso che, nei suoi particolari giudizi e nella linea generale del suo svolgimento, risponda ancora alle presenti esigenze dei nostri studi.

Nel propormi di metterla, come suol dirsi, al corrente, accrescendola di notizie sul più recente movimento filosofico, ho dovuto senz'altro escludere ogni esame sulla produzione filosofica straniera; troppo scarse e incomplete sono le informazioni che ancora si possono raccogliere [2].

V'è motivo tuttavia di ritenere che il contributo mentale degli ultimi anni sia stato molto esiguo e che esso non sposti le conclusioni del mio saggio storico.

D'altra parte, non intendo, anche di proposito, parlare della così detta filosofia della guerra: troppo facile sarebbe l'impresa di sbrigarsene leggermente con un sommario esame di opuscoli e di raccolte, come, p. es,. lo scritto del Wundt, *Die Nationen und ihre Philosophie* (Leipzig, 1915), del Bergson, *La signification de la guerre* (Paris, Bloud, 1916) del De Wulf, *Guerre et philosophie* (ivi, 1916), del Delbos, *L'esprit philosophique de l'Allemagne* (ivi, 1915),

---

[1] Questa appendice è stata scritta nel 1920.

[2] Questa ulteriore ricerca è stata da me compiuta più tardi, nel volume: *Filosofi del Novecento*, Bari, Laterza.

del Croce, *Pagine sparse* (Serie 2ª, Napoli, Ricciardi, 1919), del Gentile, *Guerra e fede* (ivi, 1919), e di molti altri ancora. Ma la filosofia della guerra non è in questi scritti sporadici e occasionali, bensì in tutto il complesso del pensiero filosofico contemporaneo, dove il conflitto delle idee s'individua assai meglio che non dalle affrettate polemiche o dai concitati ammonimenti che la gravità dell'ora suggeriva.

Ho circoscritto pertanto il mio còmpito a dare un'integrazione del quadro storico sullo svolgimento del pensiero italiano, parlando, *a*) della Neo-scolastica, che negli ultimi anni ha rivelato una fisonomia ideale propria, degna di esame; *b*) degli studi storici e sociali, strettamente connessi al movimento della mentalità filosofica; *c*) di alcune più importanti manifestazioni del nostro pensiero speculativo. Così, il piano di questa appendice è tracciato.

1. La Neo-scolastica. — Nella 1ª edizione non feci alcun cenno di questa scuola, non già per superbo disdegno, come mi fu rimproverato, ma perché mancava affatto un materiale suscettibile di esame. La Neo-scolastica italiana tentava appena i suoi primi passi, e la scuola di Lovanio, da cui essa cominciava lentamente a distaccarsi, aveva al suo attivo numerosi e pregevoli studi storici, come quelli del De Wulf, del Mercier, del Deploige, del Thiery, del Defourni, del Noël, del Michotte, e di altri ancora; ma era priva di una filosofia propria, con caratteri storici ben definiti. Il *Corso* del Mercier [1], del quale si faceva gran caso negli ambienti neo-scolastici,

[1] Diviso in 6 parti: 1) logica; 2) metafisica; 3) psicologia; 4) criteriologia generale; 5) storia della filosofia (scritta dal De Wulf; 6) cosmologia (scritta dal Nys).

mi sembrava tutt'al più buono a servir di testo in qualche seminario di provincia.

Da quel tempo, non ho mutato opinione; ma lo sviluppo sempre maggiore assunto dalla Neo-scolastica italiana, l'importanza del suo sforzo per liberarsi dalla fiacca ideologia merceriana, che al principio mostrava di accogliere integralmente, attraggono nell'orbita della storia non solo il nuovo movimento, ma, per ragione di contrari, anche l'antico, come per misurare il distacco dell'uno dall'altro.

L'origine della scuola di Lovanio [1] risale al principio del pontificato di Leone XIII. L'enciclica *Aeterni Patris*, che idealmente la costituiva, era stata suggerita al papa dalla diretta conoscenza degli ambienti intellettuali e cattolici del Belgio, acquistata durante la sua permanenza in quella regione, nella qualità di nunzio apostolico.

La *Aeterni Patris* è la *magna charta* degl'intellettuali cattolici, come la *Rerum Novarum* quella dei politici. L'una e l'altra son concepite in un identico spirito: promuovere direttamente la formazione di una mentalità cattolica o di una politica cattolica, senza tuttavia legare stabilmente ad esse il pensiero o l'azione della Santa Sede, in modo che questa possa in qualunque momento ripudiarle, come espressioni monche ed imperfette della sua trascendente e infallibile mentalità.

Sono frutti di un'abile politica, che riduce a zero tutti i rischi, dando alla Chiesa tutto da guadagnare e nulla da perdere nella partecipazione alle lotte della vita moderna, e ponendola nella privilegiata condizione di giudice insieme e di parte.

---

[1] L. Noël, *Louvain*, Oxford, 1916.

L'università di Lovanio sorse, come centro di studi puramente cattolici, fuori di ogni ingerenza dello stato, direttamente sottoposta ai vescovi del Belgio. Nel 1894, essa ebbe per organo e interprete la *Revue Néo-scolastique,* modello di rivista erudita, che ha raccolto scritti storici di gran pregio e si è resa particolarmente benemerita degli studi con lavori bibliografici accuratissimi. Costretta a interrompere le sue pubblicazioni, durante l'invasione tedesca, le ha riprese poco dopo l'armistizio: grave ammonimento ai pigri, che hanno tratto dalla guerra soltanto il pretesto per dare un benservito agli studi. E, sotto gli auspici della Rivista e la direzione del De Wulf, è sorta un'importante collezione storica *Les philosophes belges,* che si propone di ristampare in edizioni critiche, corredate di ampi commenti, gli scritti dei principali filosofi belgi del Medio Evo. Ad essa appartiene il *Siger de Brabant,* di Pietro Mandonnet [1], la più profonda indagine e ricostruzione storica della scuola, in tema di filosofia medievale.

La scuola di Lovanio sarebbe già, da questi suoi lavori, abbastanza ben caratterizzata ed avrebbe il suo posto nella filosofia contemporanea, come notevole esponente di quelle tendenze storiche, che si fanno sempre più largamente strada e individuano la fisonomia mentale dell'età presente, in contrasto con la mentalità antistorica del naturalismo che l'ha preceduta. Ma Lovanio ha voluto avere una filosofia propria, in conformità dell'indirizzo in certo modo imposto dall'enciclica *Aeterni Patris,* una filosofia dommatica e antiquata, che profondamente ripugna

[1] Louvain, 1911 (in 2 voll., l'uno contenente i testi, l'altro una ricostruzione storica delle lotte tra tomisti e averroisti nel sec. XIII).

con le sue esigenze storiografiche, e assai spesso le falsifica e le perverte. Non contenta di promuovere la conoscenza dei filosofi medievali, essa ha voluto copiarli, reintegrando una pretesa sintesi scolastica, creata dall'immaginazione pseudo-storica di uno storico di valore, uscito dalle sue file, Maurizio de Wulf.

Di fronte al preesistente neo-tomismo, la neoscolastica ha voluto assumersi il còmpito più ampio di ricalcare non solamente le orme di san Tommaso, ma anche quelle di altri dottori, agostiniani e scotisti, che, un tempo nemici dell'Angelico, vengono ora dal De Wulf scoperti come suoi collaboratori, nell'opera (da veri certosini!) di comporre uno smisurato mosaico scolastico, al quale è dato l'improprio nome di sintesi.

Collaboratori sono in certo e profondo significato tutti i filosofi, quale che sia la loro divisa; ma la collaborazione de wulfiana tende a sopprimere l'individualità d'ogni singolo pensatore e d'inserirne le dottrine, come materiale amorfo, in una costruzione anonima, avulsa dalla storia, perché non più partecipe della mobilità del divenire, ma statica e inerte, atta soltanto ad accrescersi per successive sovrapposizioni, antiche o nuove che siano. Scolastica sarebbe quindi non più una fisonomia storica che si trasforma, ma un masso immobile di pietra, che il De Wulf si dà cura di sottrarre ad ogni movimento, anche esterno, col separare nettamente la scolastica dall'anti-scolastica, cioè col sostantivare, in un'altra unità separata e rigida, tutti quei moti divergenti e disgregatori, che pur appartengono allo stesso pensiero medievale e che, inclusi con sano criterio storico nella scolastica, le conferirebbero quella mobilità viva che appartiene a un vero organismo.

Questo pregiudizio più che scolastico falsifica la *Storia della filosofia medievale* del De Wulf, opera immeritamente celebrata, perché non può non suscitare, nei critici meglio disposti ad apprezzare il lavoro altrui, che un senso di dispetto o di deplorazione, al constatare come una così vasta e profonda conoscenza del pensiero medievale si falsifichi e si annulli, per colpa di un testardo proposito di voler trattare la storia con un criterio decisamente antistorico.

Pereant historiae, purché sia salva la neo-scolastica: par che il De Wulf ragioni così. E in effetti, separando scolastica e anti-scolastica, papa e antipapa, nel cuore stesso della storia medievale, dove la separazione degli elementi organici è più aspra e, diciamo pure, ripugnante, è tanto più facile perpetuare la separazione in seguito, quando l'anti-scolastica diviene a sua volta un'età storica, e accrescere la scolastica dei magri doni dello Spirito, che le piovono addosso di tanto in tanto. È sorta così la neo-scolastica, quella scuola che, pur avendo di fronte al neo-tomismo l'incontestabile vantaggio di spaziare in un cielo storico incomparabilmente più vasto e di non accontentarsi di un san Tommaso ischeletrito, mutilo, custodito nella solitudine e quasi nel deserto dei secoli, ha poi sùbito voluto rinunziare ai suoi privilegi storici, facendo della storia una pesante cappa di piombo.

Confesso che la lettura del corso del Mercier m'è costata assai più fatica che non quella delle *Somme* di Alessandro o di Tommaso o dell'*Opus Oxoniense* di Duns. La ragione è che si trattava di una fatica senza premio, che inaridiva progressivamente e senza recupero le proprie fonti e l'energia della resistenza. In fondo, non c'è che la struttura esterna massic-

cia, pesante, del tomismo, senza lo spirito di Tommaso, tormentato dal problema insolubile di costringere nelle forme aristoteliche una materia ribelle. Il Mercier ha raccattato nella storia quel poco che era compatibile con le sue premesse dommatiche: il criterio cartesiano dell'evidenza, il problema della criteriologia, inteso come un'attenuazione della critica gnoseologica, il pseudo-empirismo dei positivisti, e sopra tutto il formalismo della vecchia e nuova logica analitica. La criteriologia forma il segreto della composizione di tutto il mosaico: essa ripristina (dopo Kant) il dubbio cartesiano, limitato ai soli oggetti della conoscenza, dichiarando illegittimo il problema del valore delle facoltà conoscitive: un valore che viene dommaticamente presupposto. E del primo dubbio si sbriga facilmente col riconoscere l'evidenza immediata di alcuni princìpi d'ordine ideale, ai quali si dà cura di negare ogni carattere sintetico e attribuisce invece un valore meramente analitico, che avvalora la loro intatta oggettività. Ma tra i princìpi in questo modo sottratti al dubbio, v'è il principio di causa, il cui valore oggettivo consente di passare, senza salti, dalla sfera dei giudizi ideali a quella dei giudizi empirici; il mondo della natura e della scienza viene agevolmente rimorchiato dal principio d'identità. L'ontologia e la cosmologia del corso merceriano procedono di pari passo dalle premesse criteriologiche testé enunciate; idealismo e positivismo sono insieme saldati dal concetto di causa, che vanta titoli eguali presso l'uno e presso l'altro. E l'idealismo salva la trascendenza di Dio, l'immortalità dell'anima, la rivelazione, con tutto il pesante bagaglio della dommatica cristiana; il positivismo consente alla neo-scolastica di modernizzarsi, di *kokettieren* (direbbero i

tedeschi) con le scienze della natura e d'indulgere il più ch'è possibile al gusto dei tempi.

Una tale filosofia è criticata in quanto è esposta: non si saprebbe se più deplorare l'ignoranza che vi si dispiega di tutta la storia del pensiero moderno o l'ingenuità di certi passaggi mentali, quello p. es., mediato dal principio di causa. Io rispetto assai più il dommatismo puro, lo schietto tomismo, che nega la storia del pensiero e si chiude nelle vecchie e venerande formule; ma almeno non si lascia così facilmente misurare dalla mentalità moderna come questa filosofia che le si accosta troppo da presso, e si trastulla ingenuamente coi suoi problemi. Il *neo,* anteposto al suo nome, vale a designare null'altro che l'infantilità.

Il movimento neo-scolastico italiano sorge come una copia fedele della scuola di Lovanio. Nel 1909 il Gemelli e il Canella fondano una *Rivista di filosofia neo-scolastica* sul modello della rivista belga ed accettano, nel programma, l'ideologia merceriana: « In generale, l'errore fondamentale della critica moderna sta nel confondere il carattere di relatività della conoscenza considerata come uno stato psicologico con la relatività della conoscenza in sé stessa errore che si deve principalmente al fatto di essersi i moderni pensatori abbattuti nella muraglia insormontabile della prova del valore dei nostri mezzi conoscitivi, considerata come base prima e necessaria di ogni ricerca sul valore oggettivo della conoscenza. La neo-scolastica invece, mettendo in seconda linea il problema del valore dei mezzi conoscitivi, affronta la ricerca del criterio primo della certezza, e questo criterio non riconosce legittimo se non quando trova che per suo mezzo la necessità e l'uni-

versalità delle nostre conoscenze può avere una origine sperimentale. In tal modo l'oggettività dei principii d'ordine ideale viene a imporsi come un fatto d'evidenza, e su questi solidissimi fondamenti si può costruire l'edifizio delle scienze e legittimare il valore stesso della ragione »[1].

Nella divisione del lavoro tra i due direttori, il Gemelli assumeva la parte scientifica, il Canella la parte criteriologica e metafisica, conforme alla distinzione ideale del Mercier, pronti a darsi la mano sul ponte del principio di causalità. Le prime annate della rivista furono un po' grame, almeno per ciò che riguarda le costruzioni originali, atte a legittimare il titolo di neo-scolastica; mentre la parte redazionale era condotta non senza maestria e rivelava un interessamento vivo ed inquieto verso il pensiero filosofico contemporaneo.

Il suo pensiero era però ondeggiante. Il semi-dommatismo (o semi-criticismo) merceriano, come generalmente tutte le posizioni fiaccamente eclettiche, non poteva essere un punto di sosta, ma spingeva gli spiriti più conseguenti ad avanzare o ad indietreggiare, ad affiatarsi col movimento del pensiero contemporaneo, oppure a chiudersi nel puro dommatismo.

Già nel 1909 abbiamo le prime battute d'aspetto contro il Mercier: deboli battute, del resto, svolte nell'àmbito stesso della mentalità semi-dommatica, semi-critica, dal Masnovo, che ripudiava il così detto subordinatismo idealista merceriano, per abbracciare una forma di mitigato empirismo, che muove dall'esperienza e subordina ad essa i princìpi ideali, in luogo di muovere da questi per farne dipendere

---

[1] *Rivista di filos. neo-scol.*, I, pp. 10-11.

quelli [1]. Il Canella, invece, il Tredici e altri sostenevano il Mercier e promovevano discussioni gnoseologiche scarsamente conclusive.

Ma il problema era più arduo e complesso di quel che vedessero i contendenti. Si trattava non tanto di discutere singole dottrine del Mercier, quanto di valutare tutta intera la sua posizione mentale. È lecita la ricerca gnoseologica? E allora la criteriologia merceriana è insufficiente, perché non riesce a confutare Kant e tanto meno Hegel. Non è lecita? E allora bisogna tornare al puro realismo scolastico, negando anche l'aborto criteriologico. Dommatismo puro o superamento dell'idealismo: padre Mattiussi o un X da creare. Questo vedeva chiaramente, fin dal 1912, Francesco Olgiati, una delle personalità più aperte e simpatiche della neo-scolastica italiana; temperamento meno filosofico del Chiocchetti, ma, perché nel tempo stesso meno vincolato da pregiudiziali dommatiche e da esigenze sistematiche, più libero e disinvolto nel muoversi tra i sistemi contemporanei, più pronto ed entusiasta nell'accoglierne le esigenze, anche se contrastanti col tomismo. Nel formulare il suo dilemma [2], egli aveva due punti di riferimento non egualmente stabili: il dommatismo del Mattiussi e l'appena incipiente tentativo fatto dal Chiocchetti per giungere, attraverso la critica della filosofia crociana, a una concezione scolastica molto modernizzata. E, pur simpatizzando con quest'ultimo, egli temeva di arrischiarsi per una via irta di pericoli e d'incognite; onde tornava poco dopo alla vecchia tesi che «per opporsi a Kant,

---

[1] AMATO MASNOVO, *Una questione di Ontologia nella scuola di Lovanio*, I, p. 233 sgg.

[2] *Riv. di filos. neo-scol.*, IV, 3-4: *Note sul problema della conoscenza*.

bisogna presupporre e non già porre in discussione il valore della ragione »[1].

Il Mattiussi lo spaventava col suo libro: *Il veleno kantiano* (1914[2]), dove gli lasciava intravvedere il rischio di rinnovare la miseria di Abelardo, non più per amore di una bella Eloisa, ma... della filosofia kantiana: « Noi pretendiamo, diceva l'apocalittico Mattiussi, che nell'opera del filosofo di Koenigsberg dal principio alla fine ogni cosa è impossibile e il disegno n'è contraddittorio, che tutto è rovina e che qualunque asserzione si ammetta di quello *(sic)* che egli da sé nuovamente disse, ne rimane tronco alla radice dell'essere conoscitivo (??); ed è veleno, del quale basta una goccia per dare la morte alla scienza e all'intelletto (!!) ». E in un altro suo scritto, *Il Problema della conoscenza,* il Mattiussi mostrava di porre allo stesso livello la critica kantiana della ragione e il dubbio merceriano sull'oggettività della conoscenza[2], additando, nel dommatismo puro, la via della salvezza dell'anima e del corpo.

Questa recrudescenza di animosità da parte dei dommatici derivava in gran parte dalla scandalosa impressione che sul loro animo aveva fatto il tentativo del padre Chiocchetti, animoso e ardente pensatore trentino, il quale s'era proposto di acclimatare negli ambienti scolastici il sistema del Croce. Tra il 1912 e il 1914 egli aveva infatti pubblicato una serie di articoli su quella filosofia, nella Rivista del Gemelli, facendo precedere all'esame del pensiero crociano un lungo *excursus* storico sulla speculazione tedesca che ne costituiva il fondamento.

Il piano storico del lavoro era sbagliato, in quanto

---

[1] *Op. cit.*, VI, p. 317.

[2] *Ibid.*, VII, p. 29.

che la genesi del pensiero del Croce si spiega rimontando non la corrente centrale, metafisica (il Croce direbbe teologica) Kant-Fichte-Schelling-Hegel-Spaventa; ma una corrente laterale che ha per suoi estremi Vico e De Sanctis. L'interessamento del Croce per le grandi filosofie tedesche interviene in un secondo momento, come per meglio intonare, storicamente, un pensiero già in gran parte formato per via diversa. A ogni modo, lo sforzo di volere attribuire un interesse centrale a una filosofia che ripudia ogni centro fisso dell'interesse speculativo, costituiva pel Chiocchetti una propizia opportunità per poter superare, insieme col Croce, tutta la speculazione classica, e per liberarsi, così, del pesante fardello della storia.

Alla filosofia crociana egli faceva larghe e importanti concessioni: la teoria dell'arte, dell'ateoreticità dell'errore, e principalmente quella del concetto concreto, che culmina nella circolarità creatrice dello spirito. Faceva naturalmente le sue riserve: « Ammettiamo anche noi un divenire, un progresso, ma non possiamo concepirlo senza ricorrere a un principio che non sia principiato, perché personale nel senso più alto della parola: un principio fine a sé stesso e fine del tutto, un *actus purus* personale, dal quale e per il quale il progresso esiste, un centro di riferimento di tutta l'attività ». Moveva alcune critiche in parte calzanti: « Il concetto di persona, il valore della persona: ecco quello che manca, soprattutto nella dottrina del Croce, e rende vano e senza significato il divenire della realtà attraverso le forme... Anche il concetto dello spirito come circolo o come ininterrotto e ordinato arricchimento di attività, per avere un senso, dev'essere concetto e deve inchiudere in sé come elemento essenziale il

fine dell'attività progressiva, la persona; se no abbiamo l'assurdo del progresso *in infinitum*, checché opponga il Croce » [1].

Ma il vizio più grave che svaluta le adesioni non meno delle critiche, sta in un fraintendimento, che non saprei spiegarmi con motivi puramente mentali (ateoreticità dell'errore, padre Chiocchetti!): quello del concetto puro del Croce con l'*universale in re* di san Tommaso. In fondo, accettando l'universale concreto della filosofia moderna, il Chiocchetti non vi riconosce che il progenitore scolastico, dimenticando, o mostrando di dimenticare, che in esso c'è l'appercezione pura di Kant, la risoluzione dell'oggettività naturale, in una parola, lo Spirito. Affermare che « il vero reale è l'individuale penetrato di razionalità, di concetto », non significa che si sia compreso il razionalismo moderno, perché l'affermazione è comune anche ad Aristotele e a Tommaso. Ma svolgere, poi, questo concetto col solito dualismo del soggetto e dell'oggetto nella conoscenza, del soggetto conoscente finito e del soggetto creante infinito, nel rapporto dell'essere, significa, non che superare il kantismo, battere una ritirata precipitosa tra le trincee del dommatismo scolastico. Il Chiocchetti è in fondo un dommatico non meno del Mattiussi. Egli dice, p. es.: « che il nostro spirito, conoscendo, crei il reale, cioè il razionale oggettivo, con quella portentosa sintesi a priori dell'idealismo post-kantiano [e perché non di Kant?], è contraddetto dalla coscienza umana, che è atteggiata, naturalmente, di fronte alla realtà, come spettatrice di oggetto che deve conquistare faticosamente, comprendendone la razionalità al lume della propria ragione ». A che pro, mi chiedo,

[1] *Op. cit.*, V, p. 62.

paludarsi, e quasi, infarinarsi di terminologia moderna, quando resta, nel fondo, l'antico uomo?

Ma se il risultato del tentativo del Chiocchetti è nullo, non è tuttavia negativo il valore del suo sforzo. Il fatto stesso del cimentarsi col pensiero moderno, del seguirne lo sviluppo con interesse e spesso con penetrazione è nuovo negli ambienti cattolici. Sotto questo aspetto tra un Mattiussi e un Chiocchetti corre un abisso profondo. Anche il tomismo, che è comune all'uno e all'altro, ha in essi una diversa presenza: nel Chiocchetti, esso è rinfrescato e come ringiovanito, al contatto di una mentalità nuova, ansiosa di riadattarlo all'ambiente storico. Si legga lo scritto: *Il Pensiero*[1]. Ivi la mentalità dell'autore si muove tra i limiti della massima tomista: *cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis*; ma qui, dove un vecchio dommatico si darebbe pena di mostrare che l'*obiectum* in sé non è affatto messo in pericolo, il Chiocchetti invece accentua il valore di quell'*innovatio*, di quella trasformazione profonda che l'oggetto riceve dal soggetto, e che, se non è un vero creare, è, almeno, un « ricreare trasformando ». Ma dov'è che preesiste l'oggetto se il soggetto presente non lo crea? In una qualche nostra attività che non sia pensiero, ma che sia spirituale: nell'intuizione. Qui veramente mi par d'intravvedere un Chiocchetti molto diverso dal precedente; ma lo spunto mentale è troppo tenue perché si possa fondare su di esso alcuna conclusione.

L'unica conclusione plausibile è che il pensiero del Chiocchetti, nella preoccupazione di voler tracciare precisamente i suoi confini nell'àmbito del dommatismo, rivela facilmente di averli superati.

---

[1] *Op. cit.*, VII, p. 47 sgg.

Ma volendo stare ai dati, come storici, dobbiamo a nostra volta limitarci a constatare che il superamento (mi si permetta una volta l'ormai odiosa e antiquata espressione) sta più nell'atteggiamento, nello sforzo, verso un'intuizione penetrata di pensiero medievale e moderno, anziché nel sicuro possesso della vagheggiata dottrina.

Il tentativo del Chiocchetti sollevò non poche opposizioni negli ambienti scolastici e neo-scolastici. Più che una vera e propria apostasia dal tomismo (sotto il quale riguardo era impeccabile), la nuova teoria del « concetto concreto » appariva una pericolosa antitesi del metodo astrattivo seguito dagli scolastici, e perciò capace di turbare la continuità della tradizione. Ma, pur non accettato generalmente (neppure dall'Olgiati), il pensiero del Chiocchetti non poteva non esercitare un'influenza sull'andamento delle solite discussioni della scuola e non dare alle vecchie dispute un insolito sapore di modernità. Noi osserviamo infatti, fin dal 1914, un più deciso atteggiamento dei neo-scolastici verso la filosofia del Mercier e una maggior libertà e spregiudicatezza nelle critiche: indizi di più larga preparazione e di crescente consenso per la mentalità moderna. In *Una discussione intorno alla criteriologia di Lovanio* [1], la debole difesa che il Tredici faceva della dottrina del Mercier era efficacemente oppugnata dall'Olgiati, che dimostrava contraditoria la posizione di Lovanio, « in quanto, combattendo a parole il dogmatismo assoluto, non viene a conclusioni oggettivistiche, se non presupponendo sempre la legittimità del procedimento proprio al dogmatismo assoluto stesso ». Anche ammesso, egli

---

[1] *Op. cit.*, VI, p. 335 sgg.

soggiungeva, che l'evidenza ci dica che il predicato conviene al soggetto; tale evidenza chi la scorge? La ragione! Guai perciò se il Mercier non presuppone che la ragione ragioni bene. E anche quando egli parla di giudizi di ordine reale, in tanto arriva all'affermazione del mondo esterno, in quanto lo presuppone dommaticamente; perché chi altro, fuori del dommatico, è sicuro dell'oggettività del principio di causa, nel mediare il passaggio dall'ordine ideale a quello reale? E concludeva, dichiarando espressamente che la criteriologia del Mercier dovesse essere abbandonata.

Il male era (e gli stessi neo-scolastici lealmente riconoscevano) che mancava il modo di sostituire il Mercier; né, fino ad oggi il vuoto è stato ancora colmato. Donde un procedere alquanto sbandato e a tentoni, senza un preciso indirizzo, e perciò confondendo insieme intuizioni vecchie e nuove, predicozzi e teorie originali. Queste ultime appaiono scisse da ogni concezione organica ed esprimono piuttosto adesioni simpatiche alle conquiste del pensiero moderno che frutti di una conquista propria. Così, quando l'Olgiati scrive nel suo libro su *La filosofia di H. Bergson* (Torino, 1914) che scienza e filosofia marciano in due direzioni ben diverse; questa verso la storicità della vita e della coscienza; quella verso l'anti-storicità degli elementi della psicofisica e della psicofisiologia; l'una verso il movimento composto d'immobilità e di simultaneità, l'altra verso il movimento reale; — o quando egli critica acutamente la filosofia dei valori, mostrando falsa e artificiosa la separazione del fatto dal valore; — le categorie del suo giudizio non sono più offerte dalla scolastica, ma dalla logica immanente del pensiero moderno. La neo-scolastica, in altri termini, si lascia

inconsapevolmente rimorchiare dalla filosofia contemporanea, alla quale appartiene, malgrado le premesse scolastiche e non in virtù di esse.

Si spiegano quindi le perplessità che suscita nei più rigidi conservatori la tendenza dei giovani filosofi a modernizzarsi: privi di un definito indirizzo proprio, corrono il pericolo di venire facilmente assorbiti. Essi sono pronti a fare le più ampie concessioni al pensiero moderno e non chiedono che un posticino per il trascendente e per l'immortalità dell'anima. Ma questi concetti non formano che il residuo delle nostre filosofie; un residuo magari non risoluto, ma che tuttavia non può mai essere assunto come centro della ricerca. Nello spirito della filosofia moderna, trascendenza vuol dire — soggettivamente — pigrizia, stanchezza, insoddisfazione: momenti spirituali che tutti attraversiamo continuamente, ma con l'ansia di liberarcene, e che ad ogni modo non oseremmo elevare a simbolo della nostra operosità. Il distacco tra gli scolastici e noi sta quindi non tanto nell'affermazione e nella negazione (che potrebbero anche essere equivalenti) di un dato oggetto, quanto nell'indirizzo, nel significato del rispettivo lavoro. Ma, preso appunto in questo senso, l'immanentismo è invincibile, perché assume come propria forza la forza stessa dell'uomo, e non indulge alla sua miseria e alla sua pigrizia, o almeno le considera come pause necessarie e transitorie, nello spiegamento della personalità umana. La neo-scolastica, pretendendo di rimontare questa corrente, finirà con l'esserne travolta.

L'operosità della *Rivista di filosofia neo-scolastica* si è svolta ininterrottamente durante la guerra con quella serietà e con quel decoro che era lecito attendersi da studiosi severi. Recensioni accurate,

ampie discussioni, aperte al pubblico con spirito veramente liberale, e che, anche quando si svolgono sopra temi oltrepassati, rivelano sempre un amore sincero della verità; utili informazioni sul movimento generale della cultura, formano il pregio, mai smentito, della rivista. Ultimamente essa ha voluto anche cimentarsi con la filosofia del Gentile; ma il La Rosa e il Borrello che hanno assunto un tal compito erano meno agguerriti del Chiocchetti ed hanno appena sfiorato il tema senza imprimervi nessuna nota personale. La lizza è tutt'ora aperta; e non può sottrarsi al rischio qualche spirito battagliero, perché la filosofia del Gentile rivela, assai più di quella del Croce, un'ispirazione teologica, e quindi più direttamente è alle prese con l'intuizione scolastica del mondo.

Segno molto notevole dell'orientamento della neo-scolastica verso i problemi dell'idealismo contemporaneo, è il programma con cui il Gemelli ha aperto l'annata del 1919. Quivi si dividono nettamente due periodi: « Quando la neo-scolastica si è affermata a Lovanio, nel periodo d'oro dell'attività del card. Mercier, essa si trovò di fronte ad un compito ben differente dal compito che attende noi. Era quello il periodo del trionfo del monismo materialista, positivista; i progressi della scienza avevano fatto nascere lo scientismo; la filosofia negava tutto ciò che non era fatto, per ridurre tutto alla materia o all'energia. E la neo-scolastica ebbe il merito di aver combattuto efficacemente il positivismo, rivendicando la discontinuità del reale e la concezione dualistica del mondo... Ma le esigenze dei nuovi tempi hanno creato nuovi problemi. Non è più il monismo positivista che impera, bensì l'idealismo; non sono i problemi della scienza che preoccupano, bensì quelli dello spirito. Non si tratta più di discutere l'origine

del mondo, dell'uomo, della natura dell'uomo, ecc., bensì di rivendicare alla mente umana la capacità di conoscere la realtà, di ricercare e determinare l'organicità del reale in un tutto e di illustrare come la mente umana lo conosce; si tratta di rivendicare la capacità della mente umana a risalire a Dio, ecc. ecc.; in una parola, si tratta di difendere il nostro dualismo contro il monismo idealista ».

E nel numero seguente della rivista, l'Olgiati integra il programma del Gemelli, spiegando che il compito nuovo della scuola sta non soltanto nel combattere l'idealismo contemporaneo, in quel che contrasta alle aspirazioni della vita religiosa, ma anche di accoglierne quanto è possibile lo spirito, completando il vecchio metodo dell'astrazione con un processo sintetico, aderente all'organicità del reale. In una parola, a differenza di altri paesi, la neo-scolastica italiana afferma vivo e profondo il senso della storicità.

Siamo dunque all'inizio di un rinnovamento che già si preannunzia movimentato e pieno di contrasti. Pur non nutrendo fiducia in una innovazione della scolastica come tale, abbiamo fiducia negli uomini e nella forza rinnovatrice del pensiero.

2. Gli studi storici e sociali. — *La storia della storiografia in Italia nel secolo XIX*, che il Croce va pubblicando nella *Critica* dal 1915, offre allo storico della filosofia contemporanea un nuovo e ricco materiale d'indagine. Quell'identità di filosofia e di storia, che l'idealismo afferma come la sua più alta conquista mentale (o che almeno è la sua più intensa aspirazione) si traduce in pratica in una concezione dello sviluppo della storiografia che coin-

cide perfettamente con quello della filosofia, ed anzi si svela un momento inseparabile di essa. All'opera del Croce io attingerò, dunque, i pochi dati necessari per integrare il mio sommario storico [1].

L'avvento del positivismo in Italia, nella seconda metà del secolo XIX, significò uno strano miscuglio di storia e d'antistoria, di esaltazione dei fatti e di passiva accettazione di residui teologici. L'ultima storiografia idealistica — la scuola neo-guelfa — si era spenta, coinvolta nella generale catastrofe del pensiero nazionale del '48; ma la consuetudine stessa dei suoi problemi e delle sue idealità si tramandava agli araldi dei nuovi indirizzi. Il Ferrari, che sotto molti aspetti è un precursore del positivismo storico, o almeno un anello di congiunzione tra il guelfismo e il positivismo, nella *Histoire des révolutions d'Italie,* svolgeva, sul piano stesso della mentalità cattolica, le sue negazioni e le sue antitesi. Al concetto della Provvidenza come forza dinamica della storia, egli sostituiva il concetto della fatalità e si raffigurava il corso degli avvenimenti umani come sospinto da « fatali antipatie », naturali e invincibili come tutte le diadi dei sistemi teologici. Ma la divinità era assente, all'inizio e alla fine del processo, il quale si svolgeva, così, come una deduzione senza significato e senza meta di due sistemi politici, il guelfo e il ghibellino, nelle loro innumerevoli sottoforme, che si rincorrevano e s'incalzavano perennemente lungo la storia d'Italia. E al guelfismo egli toglieva l'idea federalistica per contrapporvi l'idea unitaria e fonderle insieme in un dialettismo che aveva come pre-

---

[1] Per cortese concessione del C.. ho potuto leggere in manoscritto le puntate ancora inedite della sua *Storia,* che sono le più importanti, perché da esse s'individuano l'intero piano dell'opera e la linea di sviluppo della storiografia italiana.

gio maggiore l'attualità dell'ispirazione, in un tempo (1857) in cui il pensiero storico-politico gravitava tutto intorno a quelle idee.

Compiutasi l'unità italiana e spentasi la passione politica, la storia si andò gradatamente distaccando anch'essa dalla vita, per divenire una scienza nel significato cattedratico e impersonale della parola. L'età del positivismo è caratterizzata, negli studi storici come generalmente in quelli filosofici, da due tendenze opposte, e tuttavia identiche nella stessa opposizione. Da una parte si volle iniziare l'esame particolareggiato, minuto, dei nudi fatti, ripudiando ogni soccorso delle idee ed ogni contatto degl'interessi immediati della politica; dall'altra il pensiero, invano mortificato e disconosciuto, si sbizzarrì in costruzioni fantastiche, creando la teologia e l'idolatria dei fatti, e scambiando con questi le più vuote e astratte chimere. Il Marselli, nella sua *Scienza della storia* (1873), ricalcava le orme comtiane distinguendo una fase teologica, una fase metafisica e una ultima fase scientifica della storia, e, armato di questa triade, a sua volta poco scientifica e positiva, costruiva a priori le varie fasi della storiografia. Altri scrittori, invece, pure rifuggendo da siffatti assunti troppo palesemente teologici, insinuavano timidamente la loro riflessione tra gli avvenimenti, e per incapacità di compenetrarla in essi, astrattamente giudicavano, condannavano o assolvevano, in nome di princìpi umanitari, morali e cattolici, sventolati a guisa di bandiera sulla grigia trama delle loro nude narrazioni.

I temi storici che nell'età precedente della passionalità politica, neoguelfa o neoghibellina, unitaria o federalista, erano nettamente scelti e circoscritti nell'àmbito degl'interessi immediati, furono qui invece

i più disparati e caotici. Null'altro infatti spingeva i nuovi ricercatori alle loro indagini, fuori della curiosità letteraria ed inedita, del gusto di sperimentare e di mettere in mostra le abitudini e le virtuosità filologiche, elevate a criterio e a misura della valutazione mentale. Dissodare quanti più campi fosse possibile, a preferenza i più incolti, anche se promettenti un rendimento assai scarso, era l'ideale di quei manovali del pensiero. Eppure, malgrado le molte aberrazioni ed inconcludenze, cui dava luogo il puro filologismo, una esigenza ben solida era presente al lavoro della nuova generazione di storici: quella stessa che faceva del positivismo filosofico, malgrado la sua patente inferiorità di cultura e di preparazione rispetto ad altri indirizzi contemporanei, qualcosa di nuovo ed originale, un elemento di rinnovazione e di progresso degli studi filosofici. E cioè l'esigenza immanentistica del pensiero, la tendenza a non trascendere il dato, ma a spiegarlo coi suoi stessi mezzi; un'esigenza e una tendenza, che, liberate dalla grossolana scorie positivistica, gettavano all'avvenire il germe di una più alta filosofia, e che ad ogni modo, pur con quella veste, rappresentavano già una decisiva istanza contro l'astrattismo e l'arbitrio delle costruzioni metafisiche del tempo. Come bene osserva il Croce, le minute regole della filologia, i divieti di accostarsi a un tema storico senza conoscere la « letteratura dell'argomento », nient'altro erano che « la traduzione in canone empirico della storicità del pensiero e di ogni forma di attività, che, tanto più è veramente originale, libera ed individuale, quanto più si congiunge con l'opera altrui e con l'opera del passato ».

I fautori del filologismo, i così detti « puri storici » vengono dal Croce distinti in due generazioni, con

un criterio non solamente cronologico, ma anche ideale. La prima generazione è quella dei convertiti al metodo filologico: scrittori cioè che avevano già militato sotto altre bandiere e che importavano, spesso loro malgrado, nella nuova scuola il senso dei grandi problemi sorti dall'educazione filosofica precedente.

Così il Villari, il Malfatti, il De Leva, il Comparetti, riuscivano a mitigare l'aridità del puro positivismo storico, agguerriti com'erano di una cultura più ricca e complessa, alla quale il professato realismo filologico dava un senso nuovo di concretezza e di attualità. Ma la seconda generazione dei puri storici nasce in un ambiente diverso, e precisamente in quello delle scuole filologiche fondate dalla generazione precedente. Più epurata di ogni estraneo influsso, essa è anche più arida e incolore e svela nella sua grama nudità i vizi del mero filologismo isolato da ogni concezione organica della vita. Così dal De Leva al suo scolaro Cipolla, dal Comparetti al Graf, dal Malfatti al Crivellucci, si discende per una china sempre più precipitosa; e, spogliandosi la storia di ogni criterio immanente di valutazione, vengono a disporsi da un lato i nudi fatti, dall'altro, sovrapposti e quasi incollati, i comenti. Il grigio moralismo e cattolicismo del Cipolla, l'atteggiamento letterario e accademico del Crivellucci e del Graf, la riduzione della storia a sterili negazioni del Pais, messi in rapporto con la dotta e minuta preparazione filologica di quegli autori, rappresentano i distaccati e sparsi elementi di una morta analisi che lavora in senso inverso al procedimento sintetico del vero storicismo.

Una reazione viva, animosa, contro l'incolore filologismo è costituita, negli ultimi decenni del secolo

scorso, dall'opera di Alfredo Oriani. Questi, nel campo delle scienze storiche, e generalmente morali e politiche, assume un atteggiamento che ha qualche affinità (fatta la debita proporzione degl'ingegni e della preparazione scientifica) con quello di Bertrando Spaventa in filosofia, di fronte all'imperante positivismo, e di Francesco De Sanctis nell'estetica e nella critica letteraria, al cospetto dello stesso nemico. E, come i due grandi meridionali, anche lo scrittore romagnolo è passato quasi inosservato alla sua generazione mal disposta a comprenderlo; con danno non solamente della sua fama, ma dello stesso sviluppo organico del suo pensiero, sul quale l'estraneità e l'indifferenza dell'ambiente hanno gravato come un peso morto, soffocante. Di qui quella continua involuzione, quella diseguaglianza, quel procedere ansante ed enfatico, che generalmente si osservano nei precursori, in tutti coloro cioè, che non potendo trovare in uno scambio simpatico e intelligente col proprio ambiente il loro interno equilibrio, sono costretti a un logorante lavoro di auto-critica e a un eccessivo dispendio di energie mentali per uno scopo negativo di resistenza.

Il pensiero di Oriani, sparso in molti romanzi e in libri di varia letteratura, tutti di forte accentuazione filosofica, è particolarmente sviluppato in due opere di maggior lena: *La lotta politica in Italia* e *La rivolta ideale*. La prima, contrariamente al titolo, non è una descrizione della lotta politica contemporanea, ma una larga introduzione storica, troppo larga, forse, come semplice introduzione, poiché s'inizia dalle origini medievali dell'Italia moderna. Ma, poiché l'esame, promesso dall'Oriani, della lotta vera e propria non venne mai alla luce, l'introduzione è rimasta come un tutto a sé, come una storia d'Italia. Il

lavoro è nettamente distinto in due parti, molto diverse per originalità di vedute e per solidità di preparazione. La prima, che va dal medio evo al principio del secolo XIX, è affrettata e, in gran parte, foggiata sullo stampo di modelli precedenti, in particolar modo sulla *Storia delle rivoluzioni d'Italia* del Ferrari, che le fornisce le categorie dell'unità e del federalismo, sulle quali tutta la narrazione è arbitrariamente tramata. Si sente che l'Oriani si muove a disagio tra quei temi non bene assimilati, la cui trattazione gli viene tuttavia imposta dal pregiudizio naturalistico che le origini di un movimento storico debbano affondare nella preistoria e che quindi una storia d'Italia non sia possibile se non attraversando il medio evo, Roma, e forse anche la remotissima età preromana, tanto favoleggiata dagli scrittori del Settecento. Ma non appena passa dalla preistoria alla vera storia d'Italia, che s'inizia coi primi fermenti rivoluzionari suscitati dai giacobini di Francia, l'Oriani acquista maggiore padronanza del suo tema, e in due volumi, ci dà un quadro abbastanza vasto del nostro Risorgimento. Qui le idee direttive dell'unità e del federalismo appaiono meglio appropriate al materiale storico da esaminare, mentre nella narrazione precedente, applicate esternamente a una materia ribelle, si rincorrevano con un gioco monotono e meccanico di antitesi.

Le esperienze storiografiche della *Lotta politica* sono dall'Oriani raccolte e tipizzate nella *Rivolta ideale*, libro dell'età più matura, che di fronte al precedente spazia in un orizzonte più vasto; ma, non tramato sopra un racconto storico particolareggiato, riesce più astratto e monotono. Quivi la storia è affermata come la biografia dell'umanità, ancora giovane dopo tanti millenni, ma non ancora arrivata alla pienezza di una coscienza mondiale. Il primo

secolo che più si avvicina a questa meta è il XIX, che « fu il secolo dell'individualità e diventò quindi il più mondiale di tutti, quello che doveva davvero iniziare la grande epoca della storia universale »[1]. Individualismo e universalismo fanno centro in Europa, donde s'irradia la nuova storia del mondo: tutte le conquiste della civiltà estraeuropea sono infatti europee nello spirito e nell'impulso; l'Africa particolarmente è il supremo sforzo e il massimo risultato della storia europea nel secolo XIX. Questo non porterà nome di uomo o di popolo, perché le massime creazioni sono anonime: « il genio può riassumere l'incoscienza di un popolo, non dare la propria fisonomia alla sua coscienza ».

Il suo carattere ideale è chiuso tra due filosofie, che rappresentano il suo trionfo e la sua degradazione: « Dopo l'enorme abbacinante filosofia di Hegel, che riassunse tutta l'antichità e aperse l'era moderna, la degradazione fu precipitosa; Hegel aveva sollevato il mondo nelle idee, i positivisti distrussero le idee nei fatti; la loro filosofia era la sola conveniente a una fase industriale, che isolava gl'individui livellandoli invece di unificarli; l'inconoscibile, del quale l'interpretazione istintiva è ideale e pregio della vita, venne dichiarato inutile, la storia cessò di chiedere le rivelazioni del passato ai grandi pensieri per impararle dalla parzialità dei piccoli documenti, le leggi non furono che disposizioni nelle apparenze fenomeniche, la morale un mutare di costumi, le idee una metamorfosi delle sensazioni. La superficialità rese tutto facile, e la volgarità parve la sicurezza del reale. L'uomo, senza lo spasimo dell'infinito nel cuore e la luce divina nel pensiero,

---

[1] *La Rivolta ideale*, ed. Laterza, p. 19.

ridiscese nell'animalità, ultimogenito di una serie, anziché primogenito della creazione »[1]

Contro questa degradazione positivistica o industriale, che annulla le grandi conquiste ideali dello spirito, e si riassume nell'individualità nuda e atomistica e nell'umanità identica e vuota, e abbassa la coscienza all'inconscio, la responsabilità all'eredità del passato, la creazione all'associazione, l'Oriani, echeggiando alcuni concetti dell'idealismo, si afferma fautore di un superiore individualismo, in cui fa consistere l'originalità del pensiero moderno. Ed enuncia il principio che l'individuo non è tale che nell'unità delle proprie antitesi: sopprimete in lui il temperamento della razza, il carattere della nazione, la fisonomia della famiglia, e la sua originalità si annebbia. Ma l'individualità vera non è quella che si afferma nell'isolamento: la grandezza dell'individuo si misura dalla quantità delle anime che può assorbire e significare: nessun individuo ha niente da dire finché parla di sé stesso. E l'inclusione, in esso, di un più vasto mondo, crea la sua responsabilità storica, momento negativo essenziale di quella liberazione e sublimazione del mondo, che si compie nell'affermazione piena di sé stesso. L'individuo è la storicità vivente: « bisogna affermare, esclama l'Oriani, che tutto quanto forma il nostro spirito è un legato della storia per le generazioni future, quindi il nostro interesse nel presente soltanto un'eco del passato, che ridiventerà voce nell'avvenire. Ogni cooperazione umana aumenta di responsabilità crescendo d'importanza, giacché la superiorità non è che il diritto di soffrire più in alto, pensando per quelli che non pensano, amando per

[1] *Op. cit.*, p. 59.

quelli che non amano, lavorando per quelli che non possono »[1]. E questa sublimazione dell'umanità nell'individuo, forma la sua libertà concreta, liberatrice, che non discorda dalla necessità, ma ne è la coscienza immanente.

L'affermazione di essa si compie attraverso i gradi necessari della progressiva complicazione della vita umana: la famiglia, la nazione, lo stato, l'umanità; cioè attraverso le successive negazioni della soggettività, che si riconquista, integra, solo al termine del laborioso pellegrinaggio. Quindi nella famiglia gli sposi debbono sparire nei genitori sacrificandosi alla devozione dei figli; quindi nella società gl'interessi individuali saranno sempre subordinati a quelli di gruppo: il progresso spirituale si affermerà accettando tale necessità invece di subirla. Giova tuttavia sperare che le scienze possano mutare i modi dell'industrialismo, rendendo la personalità all'operaio nel lavoro: fino a quel giorno l'irreggimentazione dovrà durare, e la coscienza della libertà soffrire in tale contradizione. E di fronte allo Stato, la libertà dovrà assumere l'autorità come sua legge; e di fronte al governo, le moltitudini, emancipate prima di essere libere, hanno bisogno di vedere in un'aristocrazia morale ed intellettuale la figurazione della propria vita per intenderla: non più certamente nelle vecchie aristocrazie di casta, per sempre tramontate, ma in quelle che traggono vita dall'eccellenza degl'individui. Solamente in queste negazioni, l'individualità, vaga al principio, acquista una fisonomia distinta e si libera trasfigurando nella spontaneità della coscienza la necessità delle leggi che regolano la vita umana.

---

[1] *Op. cit.*, p. 86.

Questo criterio filosofico guida l'Oriani nel suo lungo *excursus* attraverso le forme e le figurazioni principali della realtà storica contemporanea; spesso egli trova accenti profondi e propri, chiedendo alla rivelazione della poesia quel che la sua ondeggiante filosofia non sa spiegargli; ma talvolta, purtroppo, dove la poesia non lo soccorre, egli supplisce con l'enfasi oratoria, che guasta molte, troppe pagine dei suoi libri. A suscitare una crisi nella mentalità positivistica della storiografia del suo tempo, le forze dell'Oriani erano inadeguate; e del resto bisognava che la crisi del positivismo cominciasse a maturare da sé.

Nell'esaminare il pensiero contemporaneo abbiamo già mostrato che i nuovi spunti idealistici procedono dalle prime discussioni critiche sui dati immediati della coscienza, cioè dal positivismo stesso in quanto si converte gradualmente in una forma ipercritica di empirismo. Solo attraverso questa immanente e spontanea esigenza spirituale ha potuto innestarsi la nuova speculazione idealistica. Un identico processo noi osserviamo nel campo delle scienze storiche. Anche qui una coscienza veramente filosofica non poteva maturare che nella crisi del filologismo vuoto di pensiero e del positivismo sociologico, dalla rivendicazione spirituale dei dati immediati dell'esperienza storica: i fattori economici. La così detta scuola del materialismo storico, assumendo l'economia come criterio immanente della interpretazione dei fatti, ha esercitato una funzione affine a quella delle scuole empiristiche e intuizionistiche, rinnovatrici della nostra cultura filosofica. L'economia non è stata per essa una bruta materialità negatrice di ogni autonomia spirituale, ma le si è svelata come una forma elementare e primaria

di vita psichica, capace d'imprimere il proprio carattere in tutte le altre forme. Noi già abbiamo osservato, nell'esame del marxismo, il potente accento d'idealità con cui esso eleva il significato della lotta sociale; lo stesso marxismo, come canone storiografico, vivifica la storiografia moderna, sottraendola alle influenze della letteratura e chiamandola all'attualità degl'interessi più vitali della società contemporanea.

Tutti i fautori del materialismo storico, dal Labriola che è il teorico della scuola, al Ciccotti, al Salvemini, al Volpe, hanno un accento realistico, un senso della concretezza dell'intuizione storica, che molto contrastano con l'astrattismo dei sociologi e con la minuta e vuota pedanteria dei filologi: gli ultimi scrittori citati sono i rappresentanti migliori di una più moderna scuola che col nome di economico-giuridica si distacca alquanto dal materialismo storico in cerca di una visione storica più comprensiva.

Il campo dove più particolarmente convergono le indagini del nuovo indirizzo è la vita dei comuni, còlta alle sue origini. Ma, come osserva il Volpe, l'interesse della ricerca è molto diverso da quello che moveva i ricercatori del secolo XIX, che nel municipio antico vedevano la prima pietra del comune italiano: teorie che però hanno valore per la storia di quel secolo, costituendo documenti preziosi di quelle borghesie nazionali, che allora lottavano per rivendicare a sé stesse il proprio passato, per crearsi una patria e animarla col soffio delle memorie [1]. Oggi invece nel comune si guarda il primo fermento di una vita economica che si rinnova e che già prepara il rinascimento e il mondo moderno; e nelle

[1] G. Volpe, *Questioni fondamentali sull'origine e svolgimento dei comuni italiani*, Pisa, 1904, p. 13.

lotte tra guelfi e ghibellini si rifugge [1] dal riconoscere un episodio stereotipo del secolare duello tra l'impero e il papato, cercandosi invece d'individuare i veri interessi in conflitto. Per il Volpe, la storia dei comuni è storia del progressivo differenziamento del primitivo embrione comunale; differenziamento che è insieme coordinazione e allacciamento delle singole unità [2]. In contrasto con l'individualismo feudale, l'età del Comune, età del progresso sociale, dell'organamento serrato, delle alleanze continue tra città e città, comincia a darci l'« uomo », che ha valore in sé e per sé, nella teoria filosofica e nella pratica, l'« uomo », come coscienza e come artefice di storia, quello che è soggetto e oggetto della cultura del Rinascimento, nell'Umanesimo [3].

Questi son primi tentativi di un ripensamento della storia secondo categorie mentali, in contrasto con le collezioni di fatti ed arguzie erudite di cui si appagava la generazione precedente. Certo, ad effettuare un rinnovamento profondo degli studi storici, la preparazione filosofica dei nostri storiografi è ancora inadeguata; ma sopravviene opportuno, in loro soccorso, l'odierno indirizzo storicistico della filosofia italiana e l'esempio vivo della più recente operosità del Croce. Così comincia a entrare nello spirito dell'educazione moderna il convincimento che una seria cultura storica non è dissociabile da una seria preparazione filosofica e che gli elementi della sintesi vichiana di filosofia e filologia non possono, senza reciproco sterilimento, vivere isolati. Gli storici, memori delle loro più alte tradizioni, sono natural-

---

[1] SALVEMINI, *Magnati e popolani in Firenze*, ecc., Firenze, 1899.

[2] G. VOLPE, *Studi sulle istituzioni comunali a Pisa*, Pisa, 1902, p. 423.

[3] G. VOLPE, *Questioni*, ecc., p. 35.

mente i primi a riconoscere la necessità di formare filosoficamente la propria mentalità; ma questa esigenza non tocca essi esclusivamente, bensì vale, in genere, per i cultori di tutte le discipline, ciascuna delle quali lavora sopra un contenuto profondamente storicizzato, ed è in contatto coi fatti, solo in quanto è in contatto con la mentalità storica che li possiede e li realizza. L'educazione filosofica che oggi si richiede in ogni studioso, non è più quella che, secondo il costume positivistico, doveva amalgamare i risultati ultimi delle diverse scienze, ma quella che invece si attua, in profondità, anche nell'àmbito di ciascuna scienza particolare, compenetrando di pensiero l'oggetto della ricerca e vincendone la resistenza e la passività nella luce della coscienza.

Noi osserveremo tra breve come questa esigenza si vada gradualmente appagando nelle singole discipline; ma v'è un'opposta tendenza che vi contrasta, e che fa capo all'indirizzo sociologico ancora rigoglioso. Le scienze sociali, quelle che meglio di tutte si presterebbero ad una elaborazione storico-filosofica — se non altro perché ad esse, prima che alle scienze della natura, il pensiero ha applicato la grande massima che l'uomo conosce ciò ch'è opera sua — sono ancora alla loro fase astrattamente sociologica e positivistica. Senza fermarmi alla pleiade degli scrittori minori, io mi limito a richiamare l'attenzione sull'esempio più cospicuo e recente di un uomo che generalmente si apprezza in Italia come un grande maestro, voglio dire di Vilfredo Pareto. Io ho letto il suo *Trattato di Sociologia generale* [1] con un senso di grande mestizia, osservando come uno scrittore di così grande erudizione storica, di

[1] Due volumi in 4°, di quasi 1700 pagine (Firenze, 1916).

così acuto senso politico e di così simpatica austerità scientifica, sia riuscito a vanificare le sue eminenti qualità in un'opera astrattamente e meccanicamente congegnata. La fobia filosofica che traspare in ogni linea (e diventa quasi una mania di persecuzione), il pregiudizio che le azioni umane possano tagliarsi a fette e catalogarsi come qualunque merce, la cieca fiducia nella capacità delle matematiche alle più eterogenee applicazioni, hanno prodotto la *Sociologia* del Pareto.

L'atteggiamento dell'autore è molto analogo a quello dei critici della scienza (Poincaré, Mach, ecc.), aborrenti da ogni ricerca delle essenze e usi a considerare il procedimento scientifico come un complesso di finzioni utili. Egli va anche più oltre: « Ricerchiamo, dice, le uniformità che presentano i fatti, alle quali uniformità diamo altresì il nome di leggi; ma i fatti non sono sottomessi alle leggi, bensì le leggi ai fatti » [1]. È il solito pregiudizio logico-formale, che svaluta il pensiero nell'atto stesso in cui intraprende la sua ricerca, abbassando le leggi al di sotto della massa caotica dei fatti. E il Pareto, non certamente a sua lode, ci dà un'applicazione esatta del suo principio, con l'addensare prodigiose masse di esempi e con lo svuotarle in pretese leggi ed insignificanti uniformità, che rappresentano il residuo di una morta astrazione. Egli vuole classificare le azioni umane secondo i princìpi della classificazione detta naturale in botanica e in zoologia; anzi, neppure le azioni concrete formano oggetto della sua elaborazione, ma gli elementi di quelle azioni: « Del pari *(sic)* il chimico classifica i corpi semplici e le loro combinazioni, e in natura si tro-

---

[1] *Op. cit.*, p. 64.

vano mescolanze di tali combinazioni. Le azioni concrete sono sintetiche; esse hanno origine da mescolanze (!), in proporzioni variabili (!!), degli elementi che dobbiamo classificare »[1]. Ecco la modestia del botanico sociologico: prima ci afferma che le sue scomposizioni sono artificiali e fittizie, poi a forza di operarle, finisce per convincersi che realmente le azioni umane sono complessi atomistici dei suoi ingredienti da laboratorio. Grattate un po' il suo pomposo criticismo, e vi troverete sotto il più ingenuo e fanciullesco materialismo!

Continuando, egli ci presenta la prima partizione generale delle azioni, in azioni logiche, « che uniscono logicamente le azioni al fine, non solo rispetto al soggetto che compie le azioni, ma anche rispetto a coloro che hanno cognizioni più estese », e in azioni non logiche, nelle quali il nesso è soltanto immaginato ma è privo di valore oggettivo. E giù, in base a una distinzione tanto impalpabile, quadri sinottici, grafici, complicazioni di sottoclassi e sottospecie; giù caterve di esempi, per centinaia di pagine filate. Una ulteriore classificazione che s'intreccia con la precedente è quella che distingue, al seguito delle azioni, le teorie e le opinioni in *residui,* che compendiano sentimenti e istinti meno soggetti a variazioni, e in *derivazioni,* che rappresentano le elaborazioni logiche, le spiegazioni e deduzioni degli elementi primordiali[2]. Noi non c'indugeremo a lungo su quest'arte lulliana; ci basti dire che il costrutto che il Pareto vuol ricavare da questo armeggìo di formule è una teoria generale dell'equilibrio sociale in base alle proprietà dei residui e delle

---

[1] Pareto, *Trattato di sociologia generale*, I, p. 27.
[2] *Ibid.*, p. 416.

derivazioni. E il risultato ultimo, conseguibile anche senza il mastodontico apparato matematico-botanico-zoologico, è il principio della circolazione delle « *élites* », dell'avvicendamento storico delle aristocrazie [1].

Io non voglio dire che tutta l'opera del Pareto sia un insieme di siffatte vuotaggini; non sarebbero bastate anche all'autore le forze per una così lunga fatica. L'opera è ricchissima di riferimenti storici che conferiscono interesse a dispetto delle astrazioni e delle formule; ma è un interesse slegato, frammentario, come quello che può suscitare una rivista ebdomadaria o un dizionario tipo Larousse. Un'erudizione storica che non sia penetrata da un pensiero centrale animatore, che non abbia una prospettiva veramente storica, ma che avvicini i fatti nel più ibrido miscuglio, non può certamente avere pregio scientifico. Ma è caratteristico notare nel Pareto l'esempio tipico di una *indifferentia oppositorum*, per cui egli passa naturalmente dal più astratto schematismo matematico al più minuto particolarismo storico: l'uno e l'altro traenti origine dalla stessa incapacità di assumere una posizione centrale e di possedere concretamente i fatti nel pensiero.

Mentre nelle scienze sociali si è formato un « paretaio », secondo l'immagine di un arguto economista, altrove invece si possono notare segni di un grande raccoglimento spirituale, di una comprensione filosofica approfondita dei problemi delle varie scienze. La storia della filosofia, per evidente affinità, è la disciplina che prima di tutte s'è illuminata alla luce della rinnovata coscienza filosofica: un tempo

---

[1] *Op. cit.*, vol., II, p. 476 sgg.

materia di aride ricerche erudite, diviene oggi un quadro sempre più vivo della mentalità umana nel suo sviluppo. L'esempio del Croce e del Gentile comincia a portare i suoi frutti: un numero sempre crescente di studiosi lavora a tradurre, a illustrare, a ricostruire i sistemi classici della filosofia antica e moderna e a tracciare la storia dei grandi periodi della speculazione filosofica. Le scienze pedagogiche anch'esse si rinnovano: il concetto dell'educazione del Gentile, espresso dall'unificazione e compenetrazione tra maestro e scolaro nella soggettività superiore dell'identico spirito che *docendo discit* e *discendo docet,* anima il lavoro del Lombardo Radice e di altri, e prepara quel risveglio della scuola e quella fusione di essa con la vita che formano una viva esigenza del nostro tempo. Anche la critica letteraria e artistica si rinnova, iniziatore il Croce, e, moventisi nell'orbita dei suoi problemi, con animo di prosecutori o di oppositori, il Borgese, il Cecchi, il Gargiulo, il Momigliano, il Russo, il Flora ed altri ancora (la guerra ha portato via alcuni dei meglio dotati, il Serra, il Petraccone). La storia delle religioni, dopo una lunga sonnolenza che aveva tagliato l'Italia fuori del grande movimento storiografico europeo, comincia a risvegliarsi, compresa del nuovo spirito filosofico, col Bonaiuti, col Salvatorelli, con l'Omodeo. Ricorderò di quest'ultimo il libro su *Gesù e le origini del Cristianesimo,* primo anello di una serie in cui l'autore si propone di ricostituire il lungo e laborioso periodo delle origini cristiane, da un punto di vista filosofico e filologico insieme, cioè schiettamente storico. Conforme al principio critico della reciproca conversione tra le *res gestae* e l'*historia rerum,* egli considera le fonti insieme come testimonianze e come materiale di storia, integrando le

negazioni critiche sulla loro attendibilità col valore positivo che ad esse compete come *res gestae*. L'ipercritica negativa del puro filologismo viene così sorpassata coi suoi stessi mezzi e la storia assume quella positività che costituisce il suo intrinseco significato.

Accennerò solo di sfuggita a due scrittori molto caratteristici dell'Italia contemporanea: il Papini e il Prezzolini, non legati a nessun interesse scientifico particolare, ma che tuttavia hanno il loro posto in un'età di grande fermento spirituale. Il primo esordì giovanissimo con un curioso libro dal titolo *Il crepuscolo dei filosofi*, in cui pretendeva di ammazzare, filosoficamente, tutte le filosofie: libro molto diseguale e ingenuo per la foga con cui sfondava usci aperti o colpiva muri scambiandoli per usci. Attorniatosi degli ingegni giovanili più rivoluzionari, il Papini fondò nel 1903 una battagliera rivista, il *Leonardo*, che più d'una buona campagna sostenne contro il costume accademico degli studi e la pigrizia mentale della terza Italia; e, se non seppe imprimere un indirizzo proprio alla cultura, pure riuscì a vivificarla, ponendola a contatto della letteratura e della filosofia straniera. Il pragmatismo e l'intuizionismo, che tanta influenza hanno esercitato sul pensiero italiano, si sono acclimatati tra noi particolarmente per merito del Papini e del suo circolo. Finito il *Leonardo* per la dispersione degl'impazienti redattori, e fallito il tentativo d'intraprendere, in collaborazione con l'Amendola, un lavoro più strettamente filosofico (nella rivista *L'Anima*, che durò poco), il Papini ha seguitato da solo la sua rapsodica via. Scrittore fecondissimo e letterariamente efficace, è passato attraverso tutti i sistemi filosofici, come sospinto da un demone anti-filosofico, che gl'ispirava

la più mordace ironia verso ogni sistema irrigidito di pensiero. E tuttavia egli non è uno scettico, ma la sua recente conversione al cattolicismo, nelle apparenze più ortodosse ed edificanti, ha rivelato, in fondo alle sue insofferenze ed agitazioni, il bisogno, a lungo inespresso e deviato, di un *quietum servitium*.

Il suo amico Giuseppe Prezzolini, compagno di lavoro del *Leonardo*, crociano più per entusiasmo di adesione giovanile a un grande movimento filosofico che per affinità mentale, ha fondato e diretto per vàri anni un giornale filosofico-letterario *La Voce*, che ha degnamente proseguito la tradizione leonardesca. Egli si è assunto per un certo tempo il compito di spirituale informatore del pensiero italiano e l'ha adempito con scritti propagandistici sulla filosofia del Croce, sul modernismo, sul pragmatismo, sul sindacalismo, ecc.

3. Orientamenti filosofici. — E torniamo ora alla filosofia propriamente detta. Quella tendenza testé notata, secondo la quale il pensiero filosofico mira a esorbitare dagli angusti quadri assegnatigli dalla tradizione, e ad informare di sé le scienze particolari, o più generalmente ad erigersi in categoria immanente della pensabilità e quindi della realtà di tutte le cose, quella stessa tendenza si esercita anche nell'àmbito delle scuole filosofiche e spezza le rigide linee dei loro sistemi. Col farsi più aderente alla realtà, la filosofia necessariamente abbandona il fantastico compito di fissare e d'isolare tutto in una volta il proprio mondo dei concetti, e, come la vita stessa, parziale sempre e insieme totale nel suo procedere per continue determinazioni, continuamente trascese dalla forza interna che le pone, così

anche la filosofia tende a svolgersi nel ritmo dei suoi problemi particolari, elevando a un valore universale, cioè spirituale, le parziali sistemazioni che l'esperienza della vita esige. Se il mondo non è dato in una volta nell'esperienza degli uomini, ma si dà in essa gradualmente con l'originalità di una creazione a cui null'altro preesiste se non il vuoto delle forme mentali (testimonianza di un'apriorità che si dimostra anche nella desolazione dell'isolamento e del silenzio), la filosofia non può a sua volta esser data come un tutto statico, come un sistema, ma si dà come un graduale possedersi nel pensiero di quel che gradualmente si fa nell'esperienza. Le vecchie *Somme* tramontano e sono sostituite dal *Saggio*; vale, filosoficamente, l'autocoscienza del lavoro umano, l'atto cioè con cui il pensiero rivendica a sé un'opera propria naturata nelle cose, e così la svolge, svolgendo insieme sé stesso. Non altro che questo è la filosofia: cosa altrettanto facile ad enunciarsi, quanto difficile a praticarsi.

Ecco perché noi, oggi, possiamo segnalare nuovi ingegni, nuovi temperamenti filosofici (alcuni ne abbiamo citati nelle pagine precedenti), più che nuove filosofie nel significato classico della parola; quelle stesse, anzi, che (nella IV parte di questa opera) abbiamo veduto formarsi negli ultimi anni, tendono a spogliarsi della loro struttura sistematica. Per parlar di queste ultime, nelle fasi più recenti del loro sviluppo, siam costretti a fermarci su pochissimi nomi: il Croce, il Gentile, e, come sintomo di una tendenza mentale che mira a costituire una opposizione all'idealismo, ma non ha ancora la pienezza di una fisonomia ben fissata, aggiungeremo il nome del Varisco.

Di quest'ultimo abbiamo già esaminato i *Massimi*

Problemi, l'opera che segna il passaggio da una concezione positivistica, professata per l'addietro, a una forma di mitigato realismo idealistico. Ad essa ha tenuto dietro un'altra opera dal titolo *Conosci te stesso* (Milano, 1912), che meglio precisa alcuni punti della nuova filosofia del Varisco, e che perciò vogliamo brevemente analizzare. L'autore insiste sul carattere policentrico della realtà, che forma la nota differenziale del suo sistema rispetto all'idealismo che pone l'unità del soggetto assoluto. Il Varisco, invece, mentre accetta il principio idealistico che, senza il soggetto, l'universo fenomenico è non soltanto inintelligibile, ma totalmente nullo, ritiene, poi, che ci sia una pluralità di soggetti in atto, a guisa di monadi, ciascuno dei quali « unifica e incentra » dal suo punto di vista il mondo dei fenomeni. La giustificazione di questo pluralismo è data da un'inferenza sensibile: le resistenze, che ogni processo soggettivo incontra alla propria esplicazione, si organizzano e si fondono in un altro centro, che l'analogia lascia supporre simile al precedente. Ciò vale anche per i così detti oggetti esterni: « La ragione delle ragioni, egli dice, per cui non credo svanito lo specchio, quando io me ne vado, sta nella testimonianza dell'altro soggetto, il quale mentre io sono assente lo vede » [1].

Questo processo inframonadico, considerato da un punto di vista superiore, può essere rappresentato come un complesso d'interferenze tra i vari soggetti, in modo che l'esserci di ciascuno di essi ha per sua condizione l'esserci degli altri, e che, in ultima istanza, la molteplicità dei soggetti è riducibile all'unità. In altri termini, ciascun soggetto, esplican-

---

[1] VARISCO. *Conosci te stesso*, 1912, introd., p. XVII.

dosi, implica tutti gli altri, per il fatto che « il suo esplicarsi, vincendo le resistenze opposte dell'esplicarsi di altri soggetti, è appunto un implicare gli altri soggetti ». Questa implicazione-esplicazione forma l'unità più alta, il sistema dei centri soggettivi.

Il Varisco tenta così di costituire un realismo che, accogliendo alcune esigenze innegabili dell'idealismo, si sottragga poi alle difficoltà contro le quali urta il soggetto unico: impenetrabilità delle monadi, solipsismo, ecc. Ma a parte il fatto che queste difficoltà sono immaginarie, e derivanti in gran parte dall'inadeguata cognizione di quel che sia il soggetto assoluto dell'idealismo, la tesi realistica è incapace di legittimare la propria posizione, cioè quel punto di vista superiore, dal quale soltanto è possibile scorgere la compresenza e la coimplicazione dei soggetti. Per fare ciò, essa deve necessariamente trascendere la sfera soggettiva —mentre ha riconosciuto che al di là del soggetto non v'è nulla: difficoltà di non poco momento per una filosofia della conoscenza, perché pone in quistione non soltanto l'unità ultima del reale, ma l'unificazione stessa dei reali, che costituisce il conoscere. L'unità dei soggetti, della coscienza o dell'appercezione che dir si voglia, non si può relegare, come fa il Varisco, tra le ipotesi ultime e più vaghe, ma è la condizione a priori della conoscenza empirica; ora, se la si pone come una esigenza che trascende i soggetti singolarmente presi, e dati come coesistenti, il conoscere è reso impossibile.

A che si riduce infatti quella unità, secondo il Varisco? Giunto alla fine del suo libro, egli dice: « L'accadere, se implica le molte spontaneità [i soggetti], implica insieme la loro unità. Se no, non ci

sarebbe neanche l'interferire, cioè l'accadere, non ci sarebbero neanche le singole spontaneità. E questo comune a tutti è l'essere indeterminatissimo, quell'essere che un soggetto non può non pensare, senza cessar di esserci, e del quale ogni soggetto e ogni fatto è una determinazione ». E lascia impregiudicato l'ulteriore problema se siffatto essere sia impersonale (panteismo) o personale (teismo). Troppo a buon mercato! Il compito di una metafisica del conoscere comincia proprio qui, dove il Varisco si arresta perplesso: ma egli è arrivato esaurito, con un « essere indeterminatissimo », proprio dove l'idealismo concentra la massima concretezza dello spirito. Il suo errore è comune a tutta la « metafisica dell'essere », che vuota progressivamente, lungo la scala degli esseri, i suoi concetti, e cerca infine di battezzare con nomi altisonanti i magri residui e di legittimare per mezzo di essi le sue costruzioni precedenti. Così facendo, non conquista Dio e non fonda la conoscenza, cioè non legittima sé stesso: il suo pluralismo degli esseri resta una realtà campata tra cielo e terra, perché non si giustifica né di fronte a Dio, né di fronte alla conoscenza umana; resta — per dirla benevolmente — nella regione angelica, tra eteree figure senza sesso.

Tutto sommato, questi ultimi decenni di attività filosofica italiana si compendiano, ancora, quasi totalmente nell'opera del Croce e del Gentile, che ha creato le tesi e le antitesi della nuova filosofia. Abbiamo infatti osservato che i tentativi, ancora deboli del resto, di creare un'opposizione, si svolgono dalle stesse premesse filosofiche di quei pensatori.

Nella 1ª edizione di questa *Storia*, io ponevo il Croce e il Gentile in un ordine di successione ideale,

considerando l'opera del secondo come la prosecuzione e la critica di quella del primo. Era un errore di prospettiva, perché le due mentalità, malgrado i notevoli punti di contatto, si svolgono indipendentemente l'una dall'altra, ciascuna riassumendo una particolare tradizione di pensiero. Nel piccolo libro che ha per titolo: *Contributo alla critica di me stesso* [1], il Croce fa alcune preziose confessioni intorno alla sua genesi mentale, mostrandoci com'egli si sia filosoficamente formato attraverso l'herbartismo del Labriola e l'estetica desanctisiana, indipendentemente da Hegel e da Spaventa. Hegeliano, egli ci dice che non è mai stato; il suo effettivo interessamento per Hegel è sopraggiunto in una fase già matura dello sviluppo intellettuale (1905); in modo che egli, pur attingendo copiosamente alle dottrine particolari del filosofo tedesco, ha potuto in breve prender posizione di fronte a quel sistema nel suo complesso, senza le tormentate crisi dello Spaventa e del Gentile. Quanto ai rapporti con lo Spaventa, poi, il Croce afferma che sono stati assai scarsi, per la profonda diversità d'indole che da lui lo divideva: « Perché lo Spaventa proveniva dalla chiesa e dalla teologia; e problema sommo e quasi unico fu sempre per lui quello del rapporto tra l'Essere e il Conoscere, il problema della trascendenza e della immanenza, il problema più specialmente teologico-filosofico; laddove io, vinte le angosce sentimentali del distacco dalla religione, mi acquietai presto in una sorta d'inconsapevole immanentismo, non interessandomi ad altro mondo che a quello in cui effettivamente vivevo, e non sentendo direttamente e in

[1] Opuscolo fuori commercio, scritto nel 1915 e pubblicato a Napoli, 1918, tradotto poi nella *Revue de Métaphysique et de Morale* del gennaio 1919.

primo luogo il problema della trascendenza, e perciò non incontrando difficoltà nel concepire la relazione tra pensiero ed essere, perché, se mai, la difficoltà sarebbe stata per me il contrario: concepire un essere staccato dal pensiero o un pensiero staccato dall'essere » [1].

Cosicché, mentre il Gentile è venuto fuori dalla tradizione propriamente hegeliana, che ha avuto nello Spaventa uno dei suoi esponenti maggiori, il Croce ha subìto solo l'influsso indiretto di essa, essendosi più direttamente formato sul Vico e sul De Sanctis. La posizione reciproca dei due pensatori contemporanei è molto analoga perciò a quella dei due grandi predecessori, Spaventa e De Sanctis, che essi sorpassano però di gran lunga per ampiezza di preparazione filosofica e sviluppo di pensiero speculativo.

Questa diversa genesi vale a spiegarci come, negli ultimi anni, l'opera dei due pensatori si sia andata svolgendo per vie affatto divergenti: il Croce tendendo a sorpassare la fase costruttiva e sistematica del suo pensiero speculativo, per risolvere la filosofia nella storia; il Gentile invece tendendo ad organizzare e ad accentrare gli elementi della sua filosofia, che prima erano sparsi e diffusi nei suoi scritti di storia della filosofia.

L'operosità del Croce, notevolissima anche in questi ultimi anni, si è principalmente manifestata nella metodologia storica e nella filosofia dell'arte. In quest'ultima, egli non ha mutato il piano generale della sua *Estetica*, ma ha approfondito e meglio determinato, secondo le esigenze che gli suggeriva la pratica della critica letteraria, molti problemi

---

[1] *Op. cit.*, pp. 62-63.

particolari, che nei precedenti lavori rivelavano qualche incertezza. Così, ne *La riforma della storia letteraria e artistica* (*Critica*, 1918), è giunto alla conclusione che « la vera forma logica della storiografia letterario-artistica è la caratteristica del singolo artista e dell'opera sua, e la corrispondente forma didascalica, il saggio e la monografia ». In questo modo egli ha nettamente differenziato la sua posizione da quella del De Sanctis, che, sotto l'influsso hegeliano, ammetteva la possibilità di concepire una storia della letteratura come progresso immanente alla forma artistica in quanto tale. In un altro saggio: *Il carattere di totalità dell'espressione artistica* (*Critica*, 1918), il Croce ha svolto la tesi che: « dare al contenuto sentimentale la forma artistica è dargli insieme l'impronta della totalità, l'afflatto cosmico; e in questo senso, universalità e forma artistica sono tutt'uno » —, integrando così la tesi già da lui affermata dell'individualità dell'espressione. Finalmente, in un terzo saggio: *L'arte come creazione e la creazione come fare* (*Atti dell'Acc. Pontaniana*, 1918), egli ha mostrato entro quali limiti e con qual significato può aderire, dal suo punto di vista, alle recenti concezioni dell'idealismo del Gentile [1].

Il carattere di questi saggi teoretici s'illumina più vivamente nella pratica esplicazione che il Croce ne dà nella sua critica letteraria, la quale negli ultimi anni va assumendo un'importanza maggiore che nei precedenti, avendo ogni nuova monografia il compito di chiarificare e di svolgere una tesi speculativa. Così, per esempio, il saggio sull'Ariosto

[1] Questi ed altri scritti sono raccolti nel vol. ora pubblicato di *Nuovi saggi di estetica* (Bari, 1920).

forma il necessario complemento della enunciata riforma della storia letteraria e artistica, in quanto che il Croce, dimostrando, contro il De Sanctis, che l'arte dell'Ariosto non è nella forma indifferente al suo contenuto, ed anzi è aderente, come un velame di sentimento, a quel contenuto, tende così a spezzare la costruzione della storia letteraria desanctisiana e a risolverla nei suoi elementi monografici. Così anche il saggio sullo Shakespeare — che è finora il maggior cimento critico del Croce — ribadisce l'altra tesi sul carattere di totalità dell'espressione artistica, mostrando immanenti all'arte, come pura arte, quei molteplici interessi etico-psicologici della vita umana che altri vorrebbe insinuare in essa dall'esterno, e realizzando, nella sfera stessa della pura liricità, una genesi ideale dello spirito che nulla lascia fuori di sé e annulla i vani problemi che la curiosità cronologica avrebbe posti alla storia.

D'interesse anche maggiore sono le indagini che il Croce ha dedicato alla metodologia storica: la sua opera: *Teoria e storia della storiografia* (Bari, 1917), che forma il 4° volume della *Filosofia dello Spirito,* nell'apparenza di compiere con una conclusione le tre parti precedenti, costituisce invece la correzione di esse, almeno nella loro struttura sistematica. Quivi il Croce, non appagato dal formalismo che presiedeva all'unificazione da lui precedentemente tentata della filosofia e della storia nel giudizio logico, lavora per una unificazione meno simbolica e più concreta. Egli intende la storia, antica o recente che sia, in rapporto all'oggetto, sempre come storia contemporanea, relativamente al soggetto presente che la suscita e la crea, dando a questa presenza un valore decisivo, che sovrasta e condiziona l'empirico presente e l'empirico passato temporale.

Dalla teoria della storia come storia contemporanea — nella quale bisogna riconoscere gl'influssi di altre correnti filosofiche italiane, che tuttavia non diminuiscono la sua originalità [1] — il Croce trae gran copia d'importanti corollari, dei quali possiamo far cenno solo in iscorcio. Così, il rapporto tra storia e cronaca è inteso nel senso che quella, come sintesi viva del sapere, precede la morta analisi in cui la seconda si compendia —; così, la concezione della storia come procedente dall'universalità del soggetto, dello spirito, annulla la pretesa di una storia universale (che trae origine dal pregiudizio fisico della cosa in sé) e della filosofia della storia, intesa come un corpo di dottrine. Ancora, contro il mero progresso all'infinito o al finito, è affermata la finalità interna del processo storico, che fa tutt'uno con esso, compenetrante di sé gli opposti termini. Ed è mostrata l'umanità della storia, nel più largo senso, inclusivo anche della storia della così detta natura: come dell'uomo si può fare una storia naturale, così della natura si può fare una storia umana, cioè spirituale, « sebbene a noi che l'abbiamo così gran tratto distanziata, sembra, a riguardarla sommariamente e dall'esterno e con occhio quasi di stranieri, mummificata e meccanica » [2].

Intesa la storia come realtà piena dello spirito, che quindi appaga l'esigenza del pensiero filosofico di possedere il reale nella sua concretezza, la filosofia stessa, come figurazione spirituale distinta ed autonoma, non ha più ragione d'essere; essa diviene un semplice momento trascendentale della conoscenza

---

[1] Si veda, del resto, l'addentellato di essa nella chiusa del capitolo sulla storia, nella *Logica* (1909), parte II, c. 3, pp. 206-7.

[2] *Teoria e storia della storiografia* cit., p. 119.

storica, alla quale appresta le categorie della pensabilità del reale. O, come il Croce si esprime: «La filosofia non può essere altro che il momento metodologico della storiografia, dilucidazione delle categorie costitutive dei giudizi storici... E poiché la storiografia ha per contenuto la vita concreta dello spirito, e questa vita è vita di fantasia e di pensiero, di azione e di moralità (o di altro, se altro si riesce a escogitare) e in questa varietà delle sue forme è pur una, la dilucidazione si muove nelle distinzioni dell'Estetica e della Logica, dell'Economia e dell'Etica, e tutte le congiunge nella Filosofia dello Spirito»[1].

In questa concezione, per chi ben guardi, v'è più che l'antica identità affermata dal Croce tra la filosofia e la storia; la prima infatti, considerata come un momento ideale, come categoria della storia, trova in quest'ultima il suo inveramento e la sua sanzione. Come pura filosofia, essa rappresenta qualcosa di più semplice, che sta al di qua del processo storico. Quindi, via via che si afferma, nel pensiero del Croce, sempre più viva l'esigenza storiografica, egli si viene atteggiando a liquidatore della filosofia come per sé stante. «Annullare l'idea della filosofia 'generale' — egli dice nella prefazione alla 3ª edizione della *Logica* (1916) — è insieme annullare il concetto 'statico' del sistema filosofico, surrogandolo col concetto dinamico delle semplici 'sistemazioni' storiche dei gruppi di problemi, delle quali ciò che persiste e sopravvive sono i singoli problemi e le loro soluzioni e non già l'aggregato e l'ordinamento esterno, che ubbidisce ai bisogni dei tempi e degli autori e passa con questi, o si serba e si am-

---

[1] *Op. cit.*, p. 136.

mira solo per ragioni estetiche, quando pur abbia tal pregio ».

In questa più recente fase, il Croce ha finito col capovolgere la posizione iniziale del suo pensiero di fronte al problema storico: passando via via dalla considerazione della storia come arte, a quella che ne fa una forma di realtà autonoma, inferiore alla filosofia, a quella dell'identità e reciprocità piena con la filosofia, finalmente a quella della sopravvalutazione della storia rispetto alla pura filosofia, il Croce ha, come si vede, descritto un ciclo, nel quale dobbiamo riconoscere che il suo pensiero si è molto arricchito ed ha sempre meglio appagato quell'esigenza verso la concretezza, che lo spronava. Nella sua citata autobiografia mentale egli ci dice che la esigenza immanentistica è ormai così viva in lui, che gli fa immaginare « non senza diletto » che abbandonerà un giorno la filosofia nel significato comune, per narrare la « storia pensata ». Ormai egli ha la preparazione necessaria per il nuovo cimento: la *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono,* che egli va pubblicando a puntate nella 2ª serie della *Critica* può significare già un avviamento a questo indirizzo [1].

Ma per un filosofo l'abbandono della filosofia non può avere che un significato, a sua volta, filosofico o dialettico; non certamente quello di un mero passaggio da una sfera di attività ad un'altra. E per ora, quell'abbandono ci viene spiegato nel suo più vero senso dall'ultima monografia filosofica che il Croce ha pubblicato da qualche mese: *Sulla filosofia*

---

1 Per la bibliografia e le discussioni intorno al pensiero del Croce, rimando al vol. G. CASTELLANO, *Introduzione allo studio delle opere di B. Croce,* note bibliografiche e critiche, Bari, 1920.

teologizzante e le sue sopravvivenze (Napoli, 1919), dove i filosofi stessi vengono incitati ad abbandonare una folla di problemi insolubili, eufemisticamente chiamati problemi massimi ed eterni. Per il Croce, conforme al suo coerente immanentismo, vale il principio dell'unità del problema con la soluzione, secondo il quale un problema acquista carattere di problema solo nel punto in cui viene risoluto. Quindi i pretesi problemi insolubili, che formano il tormento di tutte le filosofie, sono in realtà non-problemi, ma miscugli ibridi di rappresentazioni e di concetti, adeguati piuttosto ad alcune forme di esperienza religiosa anziché alle esigenze razionali dello spirito. Tra questi primeggia il problema della conoscibilità del reale, del rapporto tra il pensiero e l'essere, in cui il Croce ci mostra la presenza di un interesse meramente teologico, e cioè compatibile soltanto con una intuizione dualistica del reale.

La filosofia del Gentile ha seguìto, in quest'ultimo periodo, un inverso processo di sistemazione e di accentramento. Nel 1912, quando io chiudevo, con una sommaria esposizione dei suoi capisaldi, la 1ª edizione della presente Storia, il pensiero di questo filosofo era in gran parte disseminato nei suoi lavori storici; e soltanto una breve monografia, *L'atto del pensiero come atto puro,* lasciava presentire la peculiarità di un atteggiamento mentale del tutto nuovo. Da quel tempo in poi, il Gentile ha lavorato a sviluppare la sua dottrina dell'idealismo attuale, le cui tappe più importanti sono costituite dal *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* 2 voll., Laterza, 1913); *La riforma della dialettica hegeliana* (Messina, 1913); *Teoria generale dello spirito come atto puro* (Pisa, 1916); *Sistema di logica come teoria del conoscere* (Parte I, Pisa, 1917).

Per ragioni di spazio, sono costretto a sorvolare sulla fase preparatoria e formativa di questa filosofia, che ha le sue tappe nettamente segnate dalla *Riforma della dialettica* e dal *Sommario di pedagogia*. Il primo libro ci spiega in che modo il Gentile sia riuscito — affatto indipendentemente dal Croce — a rompere lo schematismo hegeliano, utilizzando le importanti indagini dello Spaventa sulle tre prime categorie della *Logica* di Hegel. Una volta inteso l'essere, il non-essere e il divenire, non più come posizioni logiche oggettive del reale, ma come momenti della coscienza, dove il divenire, sintesi dei termini precedenti, esprime il processo stesso del sapere, che vince nella sua concretezza i momenti astratti e rigidi in cui l'analisi lo decompone [1], tutta la sopra-struttura della logica hegeliana viene inevitabilmente sconvolta.

Il *Sommario di Pedagogia*, nella sua introduzione, compie, in rapporto alla *Fenomenologia*, la stessa istanza critica che la *Riforma della dialettica* compie in rapporto alla *Logica* di Hegel. Il pensiero puro, come non ha bisogno di percorrere i gradi categorici dell'essere (del conosciuto, secondo gli schemi della logica formale) per giungere alla piena coscienza di sé, perché si afferma a priori come pensiero consapevole e attuale; così non ha neppur bisogno di attraversare i gradi psicologici della conoscenza, cioè la sensazione, l'intuizione, ecc., perché

[1] « L'essere che Hegel dovrebbe mostrare identico al non-essere nel divenire che solo è reale, non è l'essere che egli definisce come l'assoluto indeterminato (l'assoluto indeterminato non può essere che l'assoluto indeterminato!); ma l'essere del pensiero che definisce e, in generale, pensa: ed è, come vide Cartesio, in quanto pensa, ossia non essendo (perché, se fosse, il pensiero non sarebbe quello che è, ossia un atto), e perciò ponendosi, divenendo » (*Teoria generale dello spirito come atto puro*, sez. VII, p. 53).

non può mutuare da altri che da sé, non solamente la sua forma, ma anche il suo contenuto. Così il Gentile ha portato al suo estremo l'idea implicita in ogni filosofia idealistica, che il pensiero non può originarsi che da sé, mostrando che qualunque dato o presupposto che si voglia anticipare alla sua attività ha il valore di cosa posta da quella stessa attività. Di fronte al comune psicologismo, tale istanza critica culmina con l'identificazione del pensiero e della sensazione, nel senso che qualunque esigenza ideale si attribuisca alla sensazione — fuori di ciò che ne costituisce un dato irriducibile, dove si rivela una falsa posizione filosofica — è un'esigenza mentale, inclusa cioè nell'attualità del pensiero.

Con l'effettuata identificazione, vien negata una fenomenologia dello spirito nel significato hegeliano, cioè come una progressiva deduzione ed implicazione di gradi spirituali; ma viene nel tempo stesso affermata una nuova fenomenologia del sapere e della realtà come consapevolezza, che coincide con la storia stessa, nella concretezza del suo divenire. L'assoluto psicologismo ha il valore di un assoluto storicismo. Posto infatti che il pensiero non deriva che da sé la realtà propria, e che questa derivazione è la sua effettiva e pratica esplicazione, il corso ideale del pensiero non è che la storia reale del pensiero stesso e quindi del mondo.

Qui l'idealismo gentiliano si pone come la negazione recisa di ogni realtà che si opponga al pensiero come suo presupposto e del pensiero stesso concepito come realtà già costituita fuori del suo svolgimento, come sostanza indipendente dalla sua reale manifestazione. La realtà dello spirito o delle cose, posta fuori della soggettività pensante, forma la così detta natura, distinta dal pensiero non come oggetto da

oggetto, ma come oggetto da soggetto, ossia inclusa e risoluta nel pensiero, nell'atto stesso in cui questo la riconosce distinta da sé, e cioè, pensandola, la pone, e ponendola la nega come già posta o presupposta. La natura si svela così una realtà pensata, un processo logico esaurito e pietrificato, capace tuttavia di risollevarsi all'attualità spirituale, in quanto lo spirito lo pensa e l'include nel suo processo, che ha un cominciamento spontaneo, assoluto, in quel pensare.

Nulla dunque è fuori dello spirito, « se l'esser fuori è un riconoscimento, cioè un porre fuori mediante l'attività del pensiero. Né vale appellarsi all'ignoranza, come documento dell'irriducibile esteriorità di taluni fatti alla coscienza; perché la stessa ignoranza non è un fatto senza essere insieme una cognizione: cioè ignoranti siamo solo in quanto o noi stessi ci accorgiamo di non sapere, o se n'accorgono altri; sicché l'ignoranza è un fatto, a cui l'esperienza può appellarsi solo poiché è conosciuto » (p. 28). La coscienza si pone pertanto come una sfera il cui raggio è infinito: come centro assoluto e immoltiplicabile nella cui unità converge la molteplicità degli oggetti, che esiste solo in virtù del suo riconoscimento. L'unità della coscienza, del soggetto, è la pietra angolare di questa filosofia: essa include non soltanto i così detti fatti dell'esperienza esterna, incomprensibili nella loro struttura fuori della sintesi mentale; ma anche gli atti dell'esperienza interna e dei soggetti empirici umani o sub-umani, la cui pluralità è del tutto identica a quella degli oggetti naturali e si risolve quindi nell'unità dello spirito che attualmente la pensa. Un mondo ideale policentrico, monadistico, rappresenta per il Gentile un residuo di naturalismo ingiustifica-

bile, poiché non c'è esperienza umana che colga il mutuo trascendersi delle monadi e raccolga la loro sparsa idealità in un principio unico, il quale verrebbe perciò spostato all'infinito. Mentre invece, l'esperienza nella sua concretezza esige l'assoluta immanenza di quel principio, fuori del quale anche la pluralità svanisce. Il rapporto tra me e un altro soggetto empirico non può esistere fuori della mia coscienza che lo pone; se mai trascendesse la sfera della coscienza, ogni mutua intelligenza sarebbe preclusa; ma, appunto perciò l'atto di coscienza che include l'altro in me e nel tempo stesso lo distingue da me, costituisce la soggettività più profonda in cui si risolvono le soggettività empiriche (l'io e l'altro) e che forma la comune radice di esse. Quell'atto dunque non è mio, perché tale appartenenza significherebbe già la sua riduzione al soggetto empirico, ma è l'Io, è l'affermarsi concreto di un rapporto nella forma della soggettività mentale. Gentile dà a questo Io il nome di soggetto assoluto o trascendentale; ad esso, a differenza dall'io empirico, attribuisce l'identità universale e immoltiplicabile, che vince la sparsa attualità del monadismo.

Con questo concetto, egli è in grado di risolvere le varie antinomie che hanno travagliato il pensiero di molti filosofi, come quelle del realismo e del nominalismo, dell'universale e dell'individuale, ecc. fino alla recente *vexata quaestio* della distinzione tra l'attività teoretica e l'attività pratica e del primato dell'una o dell'altra. Nell'attualità dell'Io assoluto v'è la ragione unitaria di ciò che nelle antinomie si polarizza, e insieme la spiegazione del modo con cui la polarizzazione avviene, quando lo spirito, affiorando alla superficie, perde l'intimo contatto

con sé stesso e converte in determinazioni statiche e rigide gli astratti momenti della sua sintesi originaria. Così il rapporto del teoretico e del pratico è dal Gentile compreso nell'unità a priori dello spirito, che è atto intelligente o riflessione attiva, cioè unità dinamica di teoria e prassi; mentre la differenza nasce nella sfera superficiale della coscienza, dove i due momenti si solidificano in entità distinte. Tale unificazione spirituale, per il Gentile, non vuol essere assorbimento del molteplice nell'uno ed estatica contemplazione dell'uno, ma realizzazione e comprensione dell'uno nel molteplice, e insieme differenziamento e moltiplicazione dell'uno; insomma quello spiegamento dello spirito, che riconduce a sé, alla propria identità, gli atti della sua reale esplicazione. In questo principio è riposto il criterio dello storicismo del Gentile. Vi sono due modi di concepire la storia: «uno è quello dei relativisti, storicisti, scettici, che non vedono altro che il fatto storico, nella sua molteplicità; e ci dà la storia in cui lo spirito non può cadere senza degradarsi e naturalizzarsi. E l'altro è il nostro, il quale pone il fatto come atto, e quindi, ponendosi nel tempo, non lascia mai effettivamente nulla dietro a sé. La storia dello storicista è la storia ipostatizzata e privata della sua dialettica; perché la dialetticità consiste per l'appunto nell'attualità della molteplicità come unità, e soltanto come unità, che si trascende, trascendendo l'attualità» (p. 196). In questa posizione si risolve l'antinomia storica, secondo la quale lo spirito è affermato come storia, perché è svolgimento dialettico, ed è negato come storia, perché è atto eterno fuori del tempo. E si risolve nel concetto del processo che è unità, la quale si moltiplica restando una; di una storia, perciò, ideale ed eterna, che

non è da confondere con quella del Vico, che ne lascia fuori di sè una che si svolge nel tempo; laddove l'eterno, nella concezione del Gentile, è lo stesso tempo considerato nella sua attualità.

Ma di fronte a questa molteplicità vera e attuale che si esplica nella storia, e la cui concretezza sta nel suo svolgersi dall'unità e nell'unità dello spirito, v'è un'altra e diversa molteplicità, astrattamente fissata nell'oggetto del pensiero ed esistente indipendentemente dall'atto mentale [1]. Mentre la prima appartiene alla logica del pensiero puro, l'altra rientra nella logica astratta del pensato. La differenza nasce dalla dialettica stessa del pensiero: che, in quanto è atto, è differenziamento ed esplicazione di sé; ma l'atto, una volta compiuto e isolato dalla soggettività creatrice, si converte in un fatto, cioè si naturalizza e diviene una realtà intelligibile e non più intelligente. A questo pensato si appropriano non le categorie della dialettica, che concernono il pensiero *in fieri*, ma quelle della logica formale, le quali determinano la struttura dell'oggetto mentale come puro oggetto.

Tuttavia la peculiarità del processo spirituale sta in ciò che in esso l'astrattezza di quella posizione oggettivistica è non solo negata, ma anche affermata. Il pensiero concreto, nell'atto in cui nega il pensato come tale, lo afferma come momento inseparabile del suo sviluppo. La dialettica viva dello spirito sta in questo continuo naturalizzarsi e straniarsi del pensiero, del soggetto, nell'oggetto; e in questo riaffermarsi di sé, attraverso la stessa oggettivazione, che è risoluzione dell'oggetto come tale e sua inclusione nel proprio ciclo.

---

[1] GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Pisa, 1917, p. 129.

Conforme a queste premesse, il Gentile ammette due logiche, l'una che è grado all'altra: « Se dialettica diciamo la logica del concreto, ossia del puro conoscere, che è l'unità del soggetto e dell'oggetto, oltre la dialettica bisogna pure ammettere, come grado alla stessa dialettica, una logica dell'astratto, ossia del pensiero in quanto oggetto, nel momento dell'opposizione, senza di cui non è attuabile l'unità in cui il concreto risiede » [1]. Nel *Sistema di logica come teoria del conoscere* (Parte I) il Gentile finora ci ha dato una logica del pensato; ad essa terrà dietro la *Dialettica,* cioè il sistema dell'attività pensante, di cui non possediamo che i capisaldi, già esposti nelle pagine precedenti.

La differenza del pensiero e del pensato e della molteplicità immanente all'uno e all'altro vale anche a determinare il rapporto tra le forme assolute dello spirito, cioè quella monatriade in cui, hegelianamente, il Gentile fa culminare la sua dialettica e che rappresenta l'istanza teologica del suo pensiero filosofico. « C'è una distinzione, egli dice, che ci dà il molteplice, il numero, in cui l'unità vien meno, perché, secondo che s'è già osservato, quell'elemento stesso che si ripete nella molteplicità, è qualitativamente molteplice. E c'è un'altra distinzione che ci dà appunto l'unità nel suo interno svolgimento, i cui momenti son tre, se astrattamente presi (ma non più di tre); e se intesi nella loro concretezza, non sono né tre, né due, ma costituiscono una monatriade » [2]. Cioè a dire, poiché le posizioni dialettiche dell'attività spirituale sono quelle del soggetto, dell'oggetto e della loro sintesi soggettiva, non tre numericamente, ma unità trina, le forme

---

[1] *Op. cit.*, p. 148. [2] *Op. cit.*, p. 131.

assolute del sapere debbono corrispondersi puntualmente. Così l'arte rappresenta la soggettività, la liricità dello spirito; la religione, l'oggettività, cioè l'esaltazione dell'oggetto, come trascendente e divino; ma l'una e l'altra, prese per sé, sono momenti astratti, statici, insuscettivi di uno sviluppo storico, e si risolvono nella concretezza della filosofia, dove lo spirito supera il momento dell'arte e quello della religiosità. Una posizione peculiare è quella della scienza della natura, che in un suo scritto precedente il Gentile identificava con l'arte, accentuando il momento soggettivo della costruzione scientifica; ora invece (nella *Teoria Generale dello Spirito*) è portato ad assimilare alla religione, accentuando il momento oggettivo, naturalistico delle leggi. È una oscillazione che ci rende dubbiosi della solidità di tutto il sopramondo della concezione gentiliana, dove sembra che i momenti spirituali vengano ipostatizzati entro forme già rigide e la dialettica si esplichi tra concetti fatti.

A ogni modo non è qui il caso di sbrigarsi leggermente e con pochi cenni critici di questa filosofia. Abbiamo esposto, con la maggiore fedeltà che ci era consentita in una breve analisi, le dottrine del Croce e del Gentile, come per additare i più maturi frutti della mentalità contemporanea. Il nuovo lavoro speculativo s'inizia di qui; ed è ragionevole pertanto che qui la narrazione storica sia sospesa; non già troncata, ma aperta a quella integrazione che ciascun lettore è preparato a compiere nel suo pensiero, dove la storia dell'ieri e la vita dell'oggi si fondono indissolubilmente.

NOTA

Non è inopportuno che, dopo di avere in questo libro criticato tanti sistemi filosofici, io chiuda la mia rassegna con qualche cenno autocritico. Nelle Considerazioni finali è abbozzata una specie di pan-filosofismo, che pretende di ridurre tutte le attività dello spirito, arte, religione, scienza, storia ecc., all'attività del pensiero puro, quindi della filosofia che n'è l'interprete. Ciò che mi rendeva plausibile questa dottrina quando la meditavo, intorno al 1911, era innanzi tutto l'esigenza di affermare il valore mentale e autocosciente delle attività dello spirito, contro quelle filosofie che, in nome della volontà o dell'intuizione, cancellavano o attenuavano, a mio avviso, siffatto valore. La differenza della mia posizione mentale da quella che si andò poi delineando sotto il nome di idealismo attuale od attualismo, stava in ciò, che io mi rifiutavo di ammettere l'assorbimento delle singole forme, e di fatto, il loro annullamento, nella filosofia; e volevo piuttosto intrinsecare e rendere immanente a ciascuna di esse l'esigenza filosofica. Così, p. es., mentre il Gentile identifica la scienza naturale col momento astratto dell'oggettività, della natura, che si risolve nell'attualità della conoscenza filosofica, io pensavo che la scienza, come attività spirituale autonoma e sufficiente a sé stessa, realizza nel suo medesimo procedimento quell'istanza superiore: essa infatti non è natura, ma esperienza della natura; non pensiero astratto, ma pensiero astraente; quindi attività mentale che si svolge, e nel suo sviluppo risolve continuamente il momento dell'astratta oggettività.

Analoghe considerazioni io facevo per la religione e per l'arte. E per questa via giungevo alla conseguenza che la filosofia non dovesse più considerarsi come una forma distinta e differenziata di esperienza, ma come lo

spirito animatore di tutte le esperienze: il che non contrasta col « pan-filosofismo » testé accennato, perché, dove tutto è filosofia, nulla è più filosofia in un senso proprio e particolare.

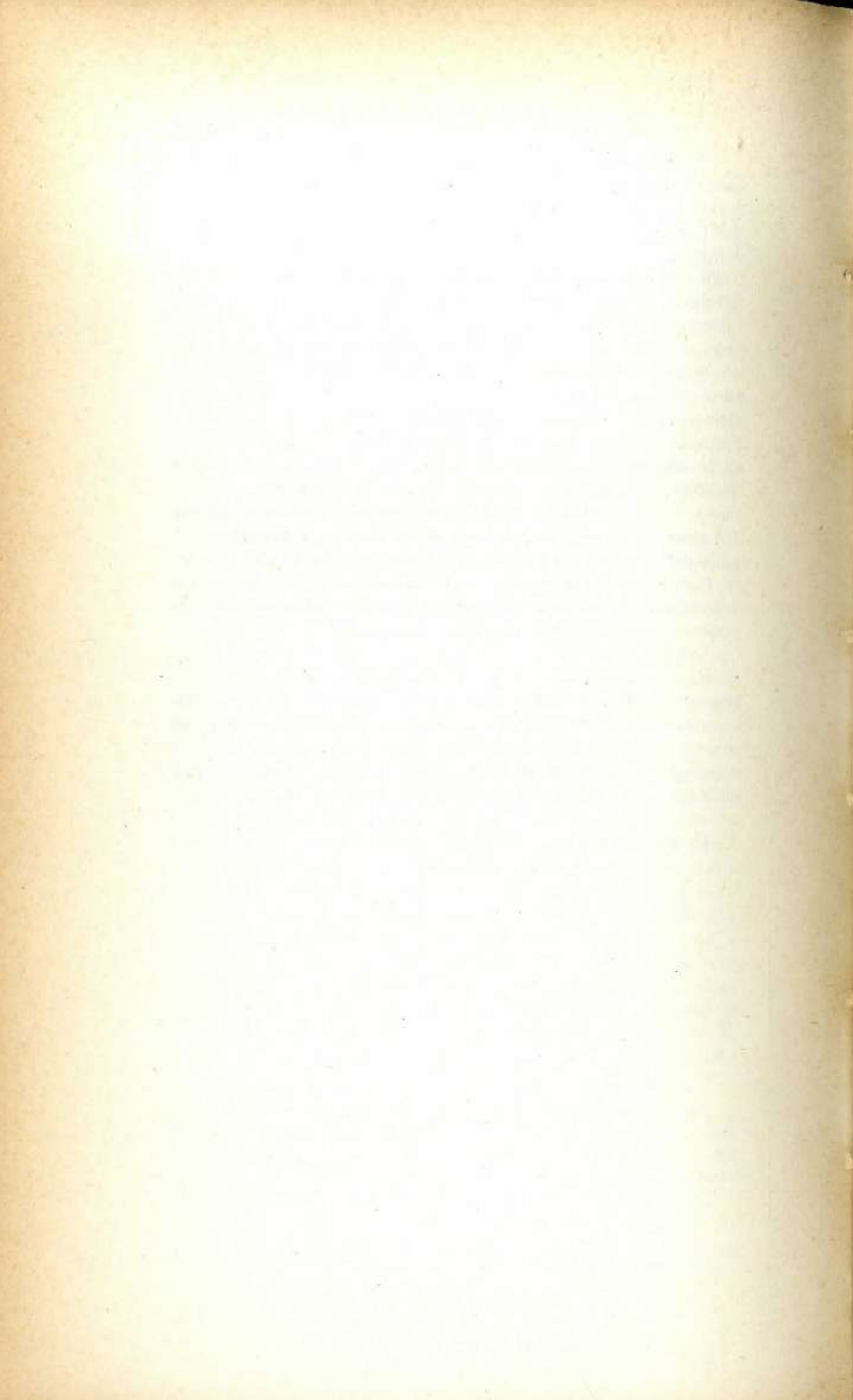
Così facendo, io non miglioravo gran che la mia posizione in confronto della filosofia attualistica: se questa cade in una specie di nirvanico acosmico, io, per salvarmi, cadevo nell'errore opposto, di ammettere una pluralità disgregata di esperienze, solo apparentemente unificata dalla presenza di un comune spirito filosofico circolante in tutte. Ché, se l'arte, la scienza, la religione, sono filosofia, in quanto attività concrete dello spirito, unità sintetiche di soggetto e oggetto, in che cosa poi si distingue quella concretezza che chiamiamo arte, da quella che chiamiamo scienza, ecc.?

L'errore in fondo era identico nei due casi, benché in apparenza opposti: e stava nel ridurre tutta la vita dello spirito a un astratto schema logico (soggetto, oggetto, sintesi) elevato a principio metafisico, e nel credere che col risolvere ogni contenuto di pensiero nell'atto che lo pensa, si spiritualizzi tutta la realtà, mentre invece non si fa che affermare una mistica indifferenza dell'atto di fronte a quel contenuto. Col tempo, seguendo l'apparente sviluppo, che però in sostanza è una progressiva involuzione, dell'idealismo attuale, mi sono andato convincendo di molte cose: che l'immediata traduzione dei termini della critica kantiana da un significato gnoseologico a un significato metafisico lascia intatta la « cosa in sé » e la « filosofia della natura », almeno come espressioni di problemi non risolti; che l'« oggetto » della conoscenza s'identifica con l'atto conoscitivo solo a condizione che lo si spogli di ogni contenuto, in modo che la dottrina dell'atto puro si rende tanto più rigorosa e coerente quanto più vuota, fino al punto-limite in cui il contenuto mentale coincide con la pura formula monotriadica; che il processo per cui l'esperienza mentale si organizza non può senz'altro confondersi con quello in virtù del quale la realtà stessa si costituisce [1], e che

[1] Donde la necessità di porre su due piani ben distinti le relazioni interne del pensato e le relazioni nell'atto del conoscere, la relatività delle determinazioni del reale e quella dei momenti del processo conoscitivo, l'*io penso* della logica kantiana e il soggetto assoluto della metafisica.

quindi una metafisica della mente deve seguire una via molto più indiretta e faticosa per fondare la spiritualità del reale. Dalla Critica del Giudizio di Kant, alla filosofia della natura di Schelling e di Hegel, via via fino al contingentismo del Boutroux, all'evoluzione creatrice del Bergson, al realismo dell'Alexander, al neo-hegelismo dell'Hamelin, è tutta una serie di sforzi per questa via più ardua; essi valgono almeno a segnalare la presenza di un problema di cui l'attualismo s'é sbrigato troppo a cuor leggero. Tutto ciò che formava oggetto della metafisica dell'essere non s'illumina in un fiat col porre l'equazione tra l'essere e l'esser conosciuto; cosí non si fa che porlo semplicemente a foco; ma si tratta poi di conoscerlo effettivamente; se no, si trasferisce il mistero da una posizione all'altra, senza accrescere di un sol iota la nostra conoscenza della realtà. Pretendere di aggiogare il mondo all'atto del pensiero, senza che questo si faccia concretamente coscienza, autorivelazione, atto del mondo, è un faticare per trascinarsi dietro la propria ombra: *agendo nihil agere.*

Questi cenni critici preludono a un esame particolareggiato della filosofia del Gentile, che io mi propongo di pubblicare nell'appendice al presente libro, e ad una revisione della mia posizione idealistica, di cui ho cominciato a dare qualche sporadico saggio negli scritti pubblicati in questi ultimi anni.

Dicembre 1928.

NOTA BIBLIOGRAFICA

In questa nota si fa cenno unicamente dei libri che hanno attinenza col testo. Per una bibliografia più estesa, cfr. F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (IV: *die Phil. seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts*); 10ª ediz. ed. da M. Heinze, Berlino, 1906.

INTRODUZIONE. — Sulla filosofia contemporanea in generale, ampi ragguagli si trovano nelle riviste, come *La critica*, la *Rivista di filosofia*, la *Cultura filosofica*, la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, la *Revue de Métaphysique et de Morale*, il *Mind*. Cfr. inoltre W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Strassburg, 1889 (1910[5], Tübingen); H. HÖFFDING, *Moderne Philosophen*, Leipz., 1905; P. MARTINETTI, *Introduzione alla metafisica*, Torino, 1904; F. DE SARLO, *Studi sulla filosofia contemporanea*, Roma, 1900; G. VILLA, *La psicologia contemporanea*, Torino, 1899; *L'idealismo moderno*, Torino, 1905; A. ALIOTTA, *La reazione idealistica contro la scienza*, Palermo, 1912; su di essa, v. la mia recensione in *Critica* (X, 1912, fasc. I).

Il concetto della nazionalità della filosofia, da cui prende le mosse la nostra Introduzione, si trova sviluppato nelle opere di B. SPAVENTA. Cfr. specialmente: *La filosofia italiana nei suoi rapporti con la filosofia europea*, Bari, 1909.

PARTE I. LA FILOSOFIA TEDESCA. — O. KÜLPE, *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, Leipzig, 1911 [5].

Capitolo I: intorno alla dissoluzione dell'hegelismo, J. H. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, ed. da B. Erdmann, Berlin, 1896⁸. Per la scuola di Tubinga: F. C. Baur, *Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart*, Tübingen, 1859; E. Zeller, *C. Baur et l'école de Tubingue*, tr. fr., Paris, 1893; F. Strauss, *Das Leben Jesu*. Tüb., 1898³; *Der alte und neue Glaube*, Leipzig., 1903¹⁵. Uu parallelo tra lo Strauss e il Rénan si trova nei *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts* dello Zeller. — Sul materialismo storico: K. Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen Oekonomie*, ed. *dall'Engels* (Hamburg, 1883-85); *Misère de la philosophie*, Paris, 1896; F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwalzung der Wissenschaft*, Stuttgart, 1894. In proposito A. Labriola, *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia* (3 volumi, Roma, 1895-1902); G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Pisa, 1899; B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxista*, Bari, 1919³. — Sulla psicologia dei popoli: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, ed. da M Lazarus e H. Steinthal dal 1860 al 1890. — Sul naturalismo: L. Büchner, *Kraft und Stoff*, Frankfurt a M., 1855, (1904²¹); E. du Bois Reymond, *Die sieben Welträthsel*, Leipzig, 1882 (1903⁵): sono le opere più significative. Inoltre: E. Dühring, *Cursus der Philosophie*, 1875 e 1894 e sgg.; *Logik und Wissenschaftstheorie*, Leipz., 1878; Th. Fechner, *Zend-Avesta*, Leipzig, 1851; E. Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Berlin, 1869 (1904¹¹); *Kategorienlehre*, Leipzig, 1897; A. Drews, *Das Ich als Grund-problem der Metaphysik*, Freiburg, 1897. Sul naturalismo in genere, cfr. A. Lange, *Histoire du matérialisme*, tr. fr., Paris, 1877, 2° voll. — Di Ermanno Lotze: *Mikrokosmos*, Leipzig, 1856-1864, in tre voll. (1896⁵); *Logik*, Leipzig, 1874 (1881²); *Metaphysik*, Leipz., 1879. Sul Lotze: O. Caspari, *H. L. in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten geschichte der Philosophie* Breslau, 1883; H. Schoen, *La métaphysique de H. L.*, Paris, 1902; W. Wallace, *Lectures and Essays*, Oxford, 1898, (vi si parla del Lotze in appendice, pp. 841-510); G. de Ruggiero, *La filosofia dei valori in Germania*, Trani, 1911 (estr. dalla *Critica*).

Capitolo II. — E. Laas, *Idealismus und Positivismus*, Berlin, in 3 voll.: I, 1879; II, 1882; III, 1884. W. Schuppe,

Erkenntnistheoretische Logik, Bonn, 1878; *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, Berlin, 1910²; J. REHMKE, *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*, Hamburg, 1894 (1905², Leipzig); *Philosophie als Grundwissenschaft*, Leipzig, 1910: organo della così detta filosofia del dato è la *Zeitschrift für immanente Philosophie*, fondata nel 1895. Sulla teoria degli oggetti, cfr. gli art. di A. MEINONG nella *Zeitschrift für Phil. u. phil. Kritik*; in particolare: *Ueber die Stellung der Gegenstandtheorie im System der Wissenschaften* (1906-07). Cfr. inoltre le *Untersuchungen zur Gegenstandtheorie und Psychologie*, ed. dallo stesso Meinong. Circa l'orientamento generale della dottrina, v. la relazione dell'HÖFLER al Congresso internazionale di Psicologia, Roma, 1905: *Sind wir Psychologisten?* — Per l'empirio-criticismo: R. AVENARIUS, *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip der kleinsten Kraftmasse*, *Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, 1876 (1903², Berlin); *Kritik der reinen Erfahrung*, 2 voll., Berlin, 1888-1890; *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, 1891 (1905²). Sull'Avenarius v. il saggio del Wundt in *Philosophische Studien* (13) 1896; un articolo assai limpido è quello del Delacroix, *A.*, in *Revue de métaph. et de mor.*, 1897 (pp. 764-779), 1898 (pp. 61-102); J. PETZOLDT, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, 2 voll., Leipzig, 1900-1904; E. MACH, *Die Prinzipien der Mechanik in ihrer Entwickelung historisch-kritisch dargestellt*, Leipzig, 1904⁵; *Die Prinzipien der Wärmlehre historisch-kritisch entwickelt*, Leipzig, 1900²; *Die Analyse der Empfindungen*, Jena, 1906⁵; *Erkenntniss und Irrtum*, Leipzig, 1905; H. CORNELIUS, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, 1903. Di tendenze affini, oltre l'Helmoltz e il Kirchoff, è H. HERTZ: v. l'interessante introduzione ai suoi *Prinzipien der Mechanik*, Leipzig, 1894. — Sulla filosofia dell'illusione: A. SPIR, *Pensée et realité*, tr. fr., Lille, 1896; *Esquisses de philosophie critique*, Paris, 1887. Recentemente H. VAIHINGER, *Die Philosophie des Als Ob*, Berlin, 1911.

CAPITOLO III. — F. ALB. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, 1866 (1902⁷, Leipzig); O. LIEBMANN, *Kant und die Epigonen*, Stuttgart, 1865; *Zur Analysis der Wirklichkeit*, Strassburg, 1879 (1900³); A. RIEHL, *Der philosophische*

Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, 3 voll., Leipzig, 1876-1887 (1° vol. 1908²). Sul kantismo matematico-platonizzante, H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 1871 (1883²); *System der Philosophie*: I parte: *Logik der reinen Erkenntniss*, Berlin, 1902; II parte: *Ethik des reinen Willens*, Berlin, 1904; recentemente, *Aesthetik des reinen Gefühls*, Berlin, 1912. Sul Cohen v. il recente fasc. dei *Kantstudien*, 1912. P. NATORP, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1903; *Die logischen Grundlagen der exakten Naturwissenschaften*, Leipzig, 1910. E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin, 1910. — Sulla filosofia dei valori, oltre le opere del Lotze cit.: C. SIGWART, *Logik*, Tübingen, 1873-1878; F. BERGMANN, *Reine Logik*, Berlin, 1879. W. WINDELBAND, *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil* (*Strassburger Abhandlungen zur Philopophie E. Zellers 70 Geburtstag*, Freib. i. Br., 1884); *Präludien, Aufsatze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Freiburg i-Br., 1884 (1911⁴); *Vom System der Kategorien* (*Philos. Abhandl. C. Sigwart zu seinem 70 Geburtstage gewidmet*, Tübingen, 1900); *Ueber Willensfreiheit*, Tübingen, 1905; *Zum Begriff des Gesetzes* (*Bericht über den III Intern. Congress für Phil.*, Heidelberg, 1908). H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntniss, ein Beitrag zum Problem der philos. Transscendenz*, Freiburg, 1894 (1904², Tübingen); *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*, 1910. In proposito, v. il cit. mio scritto: *La filos. dei valori in Germ.* — Sullo storicismo, oltre i saggi del Windelband: W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, 1883; P. BARTH, *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*, Leipzig, 1897; G. SIMMEL, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1905²; H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Freiburg i-Br., 1896-1902; S. HESSEN, *Individuelle Kausalität*, Berlin, 1909. — Sulle scienze sociali: C. BOUGLÉ, *Les sciences sociales en Allemagne*, Paris, 1896; G. SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaften*, 2 voll., Berlin, 1892-93; *Philosophie des Geldes*, 1900; R. STAMMLER, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Halle, 1896 (1906², Leipzig); *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, Berlin, 1902. — Sul movimento teologico: A. RITSCHL, *Die christ-*

liche Lehre von der Rechtifertigung und Versöhnung, 3 voll., Bonn, 1870-74 (1895[4]); W. HERMANN, *Die Religion in Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, Halle, 1879; sul Ritschl e il ritschlianismo, v. le importanti osservazioni del Boutroux, *Science et religion*, Paris, 1908. A. HARNACK, *L'essenza del Cristianesimo*. tr. it., Torino, 1903. — Sul neo-kantismo in genere, v. la rivista *Kantstudien*, che si va pubblicando dal 1896 sotto la direzione del Vaihinger e ora anche del Bauch.

CAPITOLO IV. — Sulla psicofisica, cfr. TH. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, Paris, 1879. Sul psicologismo cfr.: HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, 2 voll., Halle, 1900-1901; F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, I, Leipz., 1874 (il secondo volume, preannunziato dal 1874 non è stato poi pubblicato). TH. LIPPS, *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Bonn, 1889; *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, 1903; A. MEINONG, *Psychologisch-ethische Untersuchungen*, Graz, 1894; CH. EHRENFELS, *System der Werttheorie*, I: *Allgemeine Werttheorie. Psychologie des Begehrens;* II: *Grundzüge einer Ethik*, Leipzig, 1897. Intorno a questa dottrina, cfr. Orestano, *Valori umani*, Torino, 1907.

CAPITOLO V. — W. WUNDT, *System der Philosophie*, Leipzig, 1889 (1897[2]); *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, 1901 (1904[3]); F. PAULSEN, *Einleitung in die Philosophie*, Berlin, 1892 (1905[12]); *System der Ethik*, Berlin, 1889 (1903[6]); J. BERGMANN, *System des objectiven Idealismus*, Marburg, 1903. — Sul naturalismo: E. HAECKEL, *Natürliche Schopfungsgeschichte*, Berlin, 1868 (1902[10]); *Die Welträthsel*, Bonn, 1899 (1901[7]); W. OSTWALD, *Vorlesungen über Naturphilosophie*, Leipzig, 1901, (1905[3]). L. BUSSE, *Geist und Körper, Seele und Leib*, Leipzig, 1903. — F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Mystik*, Leipzig, 1872; *Als sprach Zarathustra*, Chemnitz, 1883-1884, Leipz., 1891; *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig, 1886. Sul Nietzsche cfr. il saggio del Berthelot, pubblicato nel volume: *Évolutionnisme et Platonisme*, Paris, 1908. — Sulla metafisica del trascendente: R. EUCKEN, *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, Leipzig, 1878, pubblicato per la terza volta nel 1904 col nuovo titolo: *Geistige Stromungen der Gegen-*

wart, Leipzig; *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, Leipz., 1896; *La visione della vita nei grandi pensatori*, tr. it., Torino, 1909; J. Volkelt, *Erfahrung und Denken*, Hamburg und Leipzig, 1886; Th. Lipps, *Naturphilosophie* (in: *Die Philosophie in Beginn des zwanzigsten Jahrhundert*, ed. dal Windelband, Heidelberg, 1907²: manca nella 1ª ediz.); J. Cohn, *Allgemeine Aesthetik*, Leipzig, 1901; *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens*, Leipzig, 1908; H. Münsterberg, *Philosophie der Werte*, Leipzig, 1908.

Parte II. LA FILOSOFIA FRANCESE. — Ph. Damiron, *Essai sur la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, 1834³; H. Taine, *Les philosophes français du XIXe siècle*, Paris, 1856 (1895⁷); F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, 1868 (1904⁵); E. Boutroux *La philosophie en France depuis 1867* (3° Congresso internaz. di filos., Heidelberg). Cfr. inoltre l'*Année philosophique*, ed. dal Pillon, *e la Revue de métaphsique et de morale*, ed. dal Léon.

Capitolo I. — Sull'eclettismo: V. Cousin, *Fragments philosophiques*, Paris, 1826 (1866⁴); del Jouffroy il lavoro più importante e significativo è la *Préface à la traduction des esquisses de phil. morale de Dugald Stewart*, Paris, 1826; Ad. Garnier, *Traité des facultés de l'àme*, 3 voll., Paris, 1852; Ch. de Rémusat, *Essai de philosophie* 2 voll., Paris, 1842. Sulle dottrine biologiche della scuola eclettica c'è un'ampia rassegna del Saisset, *L'àme et le corps* (in *Revue des deux Mondes* del 15 agosto 1862). Cfr. intorno all'eclettismo in generale il mio scritterello: *L'eclettismo francese* (*Rivista di filosofia*, 1910, fasc. II). — Sul positivismo: A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 6 voll., Paris, 1830-1840; E. Littré, *A. Comte et St. Mill*, Paris, 1866; *La science au point de vue philosophique*, Paris, 1873; A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, 2 voll., Paris, 1851; *Traité de l'enchainement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, nuova ediz. a cura di L. Lévy-Bruhl, Paris, 1911; H. Taine, *De l'Intelligence*, Paris 1878³. Sulla metafisica positiveggiante, E. Vacherot, *La métaphysique et la science*, 2 voll., Paris, 1858. — Sul nuovo spiritualismo: F. Ravaisson, *La phil. en*

France cit.; P. Janet, *Les causes finales*, Paris, 1876; *Principes de métaphysique et de psycologie*, in 2 voll., Paris, 1897: è una raccolta di lezioni universitarie, interessante per valutare la mentalità di questo indirizzo. E. Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, Paris, 1888. Cfr in proposito il mio articolo: *Il nuovo spiritualismo francese* (*Rivista di filosofia*, 1910, fasc. III). Per la filosofia della libertà: Ch. Sécretan, *La philosophie de la liberté*, in 2 voll., Paris, 1869. L'articolo di P. Janet sul Sécretan, a cui si allude nel testo, fu pubblicato nella *Revue des deux Mondes* del 15 aprile 1877 e ristampato, con una risposta del Sécretan, nel vol. cit. del J.: *Psych. et métaph.*

Capitolo II. — Sul fenomenismo: Ch. Renouvier, *Essais de critique générale*: I. *Logique*, Paris, 1854 (2ª ediz., in 3 voll., 1875); II. *Psychologie rationelle*, Paris, 1859 (2ª ediz., in 3 voll., 1875); III. *Principes de la nature*, Paris, 1864 (1875²); IV. *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, Paris, 1864 (1896²); *La nouvelle monadologie* (in collaboraz. con L. Prat), Paris, 1899; *Le personalisme*, Paris, 1912. Cfr. inoltre l'*Année philosophique*, ed. dal Pillon, dove sono raccolti molti articoli del Renouvier e dei suoi seguaci. — J. J. Gourd, *Le phénomène*, Paris, 1888; *Les trois dialectiques* (*Revue de mét. et de mor.*, 1897, pp. 1-34, 129-161, 285-319); *Philosophie de la religion*, Paris, 1911. E. Boirac, *L'idée du phénoméne*, Paris, 1894.

Capitolo III. — J. Lachelier, *Du fondement de l'induction, thèse de doctorat*, Paris, 1871; *Psychologie et métaphysique*, in *Rev. philos.*, 1885: questo saggio è stato poi ristampato in appendice alla 2ª ediz. del *Fondem. de l'induct.*, (1902⁴). Sul Lachelier cfr. l'articolo del Noël, *La phil. de L.*, in *Rev. de métaph. et de mor.*, 1898. Per gli studi hegeliani: G. Noël, *La logique de Hegel*, Paris, 1897 (già pubblicato in varie puntate nella *Rev. de métaph.*); R. Berthelot, *Évolutionnisme et platonisme* cit. (dove è riportata una conferenza su Hegel e una interessante discussione a cui questa diede luogo). Dei kantiani: L. Liard, *La science positive et la métaphysique*, Paris, 1879; F. Evellin, *La raison pure et les antinomies*, Paris, 1907; (dell'Evellin è molto noto anche il

libro: *Infini et quantité*, Paris, 1880): L. Brunschvicg, *Spinoza*, Paris, Alcan, 1906²; *La modalité du jugement*, Paris, 1897. L. Weber, *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, Paris, 1903.

Capitolo IV. — Sulla filosofia della contingenza: E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, 1874 (ristampato, poi, più volte, immutato); *De l'idée de la loi naturelle*, Paris, 1895; G. Milhaud, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, Paris, 1898²; *Le rationnel*, Paris, 1898; A. Hannequin, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes*, Paris, 1899²; J. Payot, *La croyance*, Paris, 1896; H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Paris; *La valeur de la science*, Paris, 1909; P. Duhem, *La théorie physique*, Paris, 1906. — H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889 (1911¹⁰); *Matière et mémoire*, Paris, 1896 (1911⁶); *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, 1900; *Introduction à la métaphysique* (in *Rev. de métaph. et de mor.*, 1903); *L'évolution créatrice*, Paris, 1906 (1911⁸). Sul Bergson, cfr. il mio saggio: *Lo svolgimento della filosofia di H. Bergson*, in *Cultura* (15 febbraio 1912). Le Roy, *Science et philosophie* (*Rev. de métaph.*, 1899, pp. 375-425, 503-562, 708-731; 1900, pp. 37-72); *Un nouveau positivisme* (*Rev. de métaph.*, 1901); Rémacle, *La valeur positive de la psychologie* (*Rev. de métaph.*, 1894).

Capitolo V. — Sulle scienze sociali: A. Espinas, *Les societés animales*, Paris, 1878²; G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, Paris, 1890 (1904⁴); E. Durkeim, direttore dell'*Année sociologique*: *La division du travail social*, Paris, 1893 (1901²); *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1895 (1904³). — Sulla storia: P. Lacombe, *De l'histoire considerée comme science*, Paris, 1894; A. D. Xénopol, *Les principes fondamentaux de l'histoire*, Paris 1899, ristampato, con notevoli ampliamenti, Paris, 1908, col titolo: *La théorie de l'histoire*. — Sul positivismo platonizzante: A. Fouillée, *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'experience*, Paris, 1889 (1895²); *La psychologie des idées forces*, 2 voll., Paris, 1893 (1896²); *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Paris, 1896 (1904²); R. Berthelot, *Évolutionn. et Platonisme* cit.; Ch. Dunan, *Les deux idéalismes*, Paris, 1911.

Sull'etica del platonismo: A. FOUILLÉE, *Critique des systèmes de morale contemporaine*, Paris, 1883 (1894[4]); J. M. GUYAU, *Ésquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1885 (1903[5]); *Irreligion de l'avenir*, Paris, 1887 (1904[7]).

CAPITOLO VI. — L'opera del Gratry a cui si fa allusione nel testo è: *De la connaissance de l'âme*, in 2 voll., Paris, 1898[5]; L. OLLÉ-LAPRUNE, *De la certitude morale*, Paris, 1881; *Le prix de la vie*, Paris, 1895[2]; *La raison et le rationalisme* (postuma), Paris, 1906; V. BROCHARD, *De l'erreur*, Paris, 1897; M. BLONDEL, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, 1893. Cfr. ancora l'importante relazione del Blondel al II Congresso internazionale di filosofia, tenutosi a Parigi: *La logique de l'action;* e gli articoli che egli va pubblicando sotto lo pseudonimo di Testis negli *Annales de Philosophie chrétienne*. — Sul modernismo: L. LABERTHONNIÈRE, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris, 1904[3]; *Essais de philosophie religieuse*, Paris, 1903[2]; LE ROY, *Dogme et critique*, Paris, 1907; A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902; *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903; G. FONSEGRIVE, *Morale et societé*, Paris, 1907; E. BOUTROUX, *Science et philosophie*, Paris, 1908. Sul modernismo è fondamentale l'opera del Gentile: *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, 1909. Una ricca bibliografia è data dal Prezzolini, nel volume: *Il cattolicismo rosso*, Napoli, 1908. — Del SOREL cfr. *Les illusions du progrès*, Paris, 1908; *Réflexions sur la violence*, Paris, 1908.

PARTE III. LA FILOSOFIA ANGLO-AMERICANA. — CH. RENOUVIER, *De l'esprit de la philosophie anglaise contemporaine* (in *La critique philosophique*, 1872); F. BRENTANO, *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*, Paris, 1879.

CAPITOLO I. — Sulla filosofia degli scozzesi: H. SIDWICK, *The philosophy of Common Sense*. (*Mind*. N. S., vol. IV, 1895); W. HAMILTON, *Lectures on Metaphysiks and Logic edited by Mansel and Weitch*, 4 voll., London, 1859-1860; A. L. MANSEL, *The limits of Religious Thought, Bampton Lectures;* London, 1858 (1867[3]); J. STUART MILL,

An Examination of Sir William Hamilton's Philosopny, Lond., 1865. — Sulla logica: J. S. MILL, *A System of Logik, Ratiocinative and Inductive, being a connected View of the Principles and the Methods of Scientific Investigations*, London, 2 voll., 1843 (1875[9]); *Essays on some unsettled Questions of Political Economy*, Lond., 1844 (1874[2]): importante il saggio V, dove si parla della dottrina della definizione. F. H. BRADLEY, *The Principles of Logik*, Lond., 1883; B. BOSANQUET, *Logik or the Morphology of Knowledge*, 2 voll., Oxford, 1888; J. M. BALDWIN, *Thought and Things. (A study of the development and meaning of thought or Genetic Logik)*, London, e New-York, 2 voll.; I, 1906; II, 1908. — Sulla psicologia dell'empirismo: TH. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, Paris, 1881. — Sull'etica: J. ST. MILL, *Utilitarianism*, Lond., 1863 (dal *Frasers Magazine* del 1861); H. SPENCER, *Data of Ethics*, 1879. Cfr. G. M. GUYAU, *La morale anglaise contemporaine*, Paris, 1885[2]. — H. SPENCER, *First Principles*, Lond., 1862. Sullo Spencer cfr. O. Gaupp, *Herbert Spencer*, Stuttgart, 1897. Sulla dottrina della scienza: J.C. MAXWELL, *Discourse on moleculs* (in *Scientific Papers*, ed., dal Niven, 1890): *Matter and motion*, London, 1872; W. K. CLIFFORD, *Lectures and Essays*, 2 voll., London, 1902. — Sul prammatismo: C. S. PEYRCE, *How to make our ideas clear* (the *Popular Science Monthly*, gennaio 1878); W. JAMES, *Principles of Psychology*, 2 voll., Boston, 1890; *Will to believe*, New-York, 1897; *The varieties of Religious Experience*, New-ork and London, 1902; *Pragmatism, A new name for some old ways of thinking*, New-York, 1907; J. DEWEY, *Studies in logical Theory*, Chicago, 1909. Per la letteratura sul prammatismo, cfr. il *Journal of Philosophy, Psycology and Scientific Methods*, ed. da F. J. E. Woodbridge. — Per l'umanismo, cfr. F. C. S. SCHILLER, *Études sur l'humanisme*, trad. fr., Paris, 1909. — Sulla logistica: B. RUSSELL, *The principles of mathematics*, Cambridge, 1903; L. COUTURAT, *Les principes des mathématiques*, Paris, 1905. — S. H. HODGSON, *Time and Space*, Lond., 1865; *The Methaphysic of Experience*, 4 volumi, Lond.-New-York, 1898. (Quest'opera non è a nostra conoscenza diretta, ma ne abbiamo avuto notizia da due articoli, l'uno di F. de Sarlo, *La metafisica dell'esperienza dell'Hodgson*, in *Rivista filosofica*, 1900; l'altro di L. Dauriac, in *L'année philosophique*, 1901).

CAPITOLO II. — Sull'hegelismo inglese: J. H. STIRLING, *The secret of Hegel*, 2 voll., Lond., 1865 (1898², Edinburgh); W. WALLACE, *Introduction to the study of Hegel's Philosophy*. Oxford, 1894²; E. CAIRD, *Hegel* (Blackwood's Phil. Classic,) Edinb.-Lond., 1888; J. B. BAILLIE, *The origin and significance of Hegel's Logik*, London, 1901; J. MAC TAGGART, *Studies in the hegelian dialectic*, Cambridge, 1896; *Studies in hegelian cosmology*, Cambridge, 1904. Di J. H. GREEN, cfr. *Introduction to Hume's Treatise on Human Nature* (nell'ediz. delle opere di Hume. a cura del Green e del Grose, Lond., 1874-75); *Prolegomena to ethics*, ed. dal Bradley, Oxford, 1883 (1884²). Sul Green, D. Parodi: *L'idéalisme de J. H. G.*, in *Rev. de métaph. et de mor.*, 1896. — F. H. BRADLEY, *Appearance and Reality. A Methaphysical Essay*, London, 1893 (1902²). — Intorno alla filosofia della religione cfr. J. H. NEWMAN, *An essay in aid of a Grammar of assent*, Lond., 1870; *Le développement du dogme chrétien* (par H. Bremond), Paris, 1905. L'autobiografia del N. è stata tradotta in italiano col titolo: *Il cardinale Newman*, Piacenza, 1909; G. TYRREL, *La religion exterieure*, tr. fr., Paris, 1902. E. CAIRD, *The evolution of Religion*, in 2 voll. (*Gifford Lectures* degli anni 1891-92, Glasgow, 1899³; W. WALLACE, *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics* edito postumo dal Caird, con una biografia), Oxford, 1898. — J. B. BAILLIE, *An outline of the idealistic construction of Experience*, London, 1906. J. WARD, *Naturalism and agnosticism*, 2 voll., London, 1899 (1903²); *The realm of ends, or Pluralism and Theism*, Cambridge, 1911. — J. ROYCE, *The spirit of Modern Philosophy*, Boston, 1892; *The world and the individual*, New-York, 1901, in 2 voll.

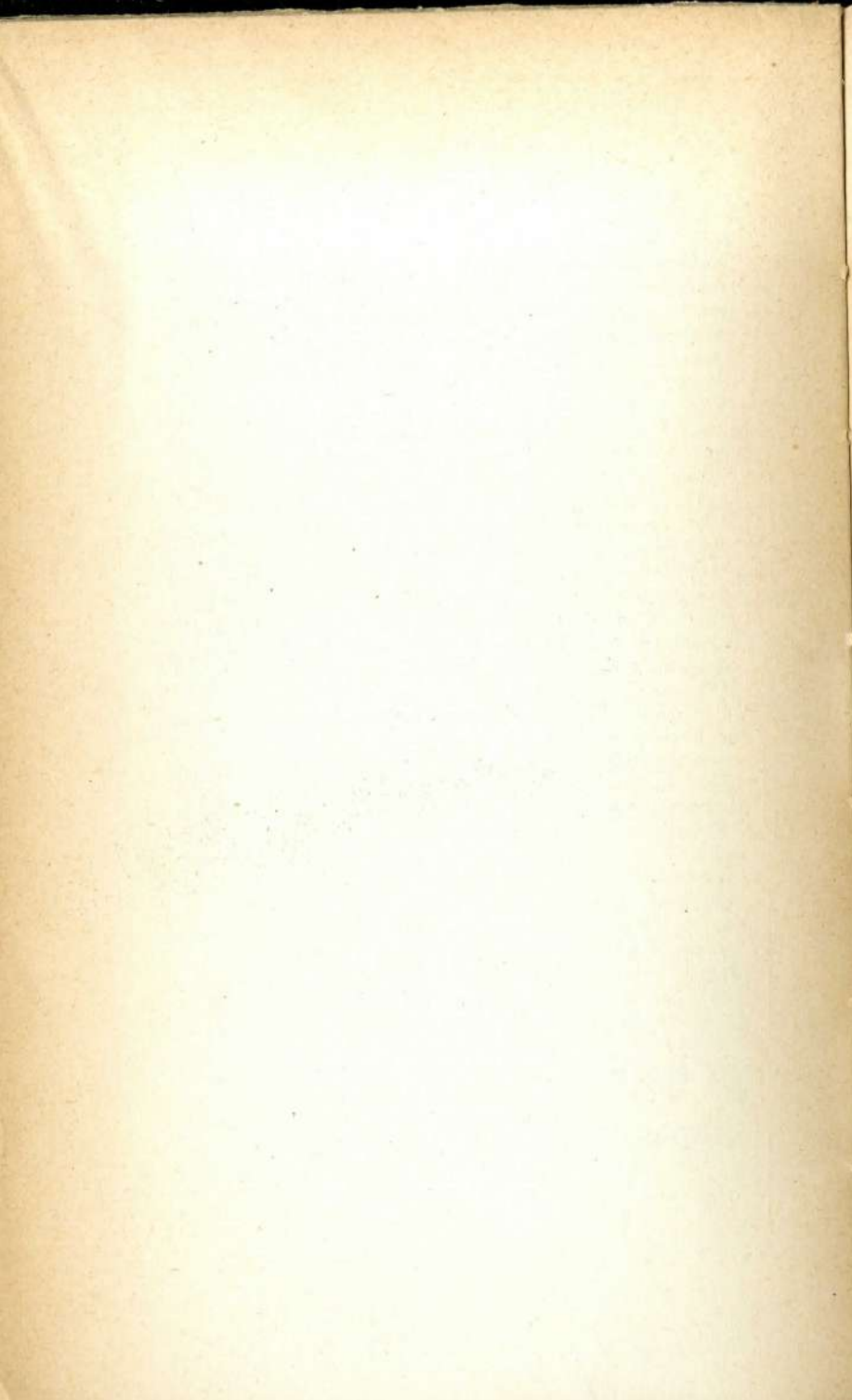
PARTE IV. LA FILOSOFIA ITALIANA. — B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, 1909; F. FIORENTINO, *La filosofia contemporanea in Italia*, Napoli, 1876; G. GENTILE, *La filosofia in Italia dopo il 1850* (pubblicata nella 1ª serie della *Critica*). Un ricco materiale di recensioni, varietà, documenti si trova ne *La Critica, Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia*, diretta da B. CROCE (si pubblica dal 1903).

Capitolo I. — Sul Rinascimento: B. Spaventa, *Saggi di critica*, Napoli, 1886² G. Gentile, *B. Telesio*, Bari, 1912, e *Storia della filosofia italiana* (in corso di pubbl. presso il Vallardi di Milano); V. Fazio Allmayer, *Galileo Galilei* (nella collezione del Sandron: *I grandi Pensatori*), Palermo, 1912. — Sulla posizione storica di Machiavelli non è stata aggiunta ancora una sola linea a quanto ha detto il De Sanctis nella sua *Storia della letteratura italiana*. — Del Bruno v. la recente edizione dei *Dialoghi italiani* a cura del Gentile: I. *Dialoghi metafisici*, Bari, 1907; II. *Dialoghi morali*, Bari, 1908 (nella *Collana di Classici della filosofia moderna*, a cura di B. Croce e G. Gentile). Sul Bruno, v. B. Spaventa, *Saggi di critica*, cit.; inoltre *La filos. ital. nelle sue relaz.* ecc., e G. Gentile, *G. B. nella storia della cultura*, Palermo, 1907. — Intorno al Campanella, v. le due opere testè citate dello Spaventa. Fondamentale è il libro dell'Amabile, *La congiura, il processo e la follia di T. Campanella* (Napoli, Morano, 1883) e *Campanella nei castelli di Napoli, in Roma e in Parigi* (ivi, 1887). — Sul Galileo, cfr. il volume cit. del Fazio. — Di G. B. Vico si va curando una nuova edizione completa delle opere nella collezione del Laterza *Scrittori d'Italia*. Nei *Classici della Filosofia moderna* è stata testè pubblicata, a cura di F. Nicolini, una edizione della *Scienza Nuova*, con ampie annotazioni e un'importante prefazione. Sul Vico cfr. B. Spaventa, *La filos. ital.* cit.; F. De Sanctis, *St. della letter. it.*; recentemente, B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, 1912 e G. Gentile, *La prima fase della filosofia di Vico* (nella *Miscellanea di studi in onore di F. Torraca*), Napoli, 1912. — Del Galluppi, cfr.: *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, Napoli, 1819-32. Vari accenni al Galluppi si trovano nelle opere di B. Spaventa; v. inoltre: G. Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli, 1903. — A. Rosmini-Serbati, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Roma, 1830. Intorno a R.: V. Gioberti, *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, 3 voll., Bruxelles, 1841-44; B. Spaventa, *Scritti filosofici*, ed. dal Gentile, Napoli, 1900; G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Pisa, 1898. — Del Gioberti si può vedere *La Nuova Protologia*, curata dal Gentile, in 2 voll., Bari, 1912 (nella *Collana di Classici della filos.*, ecc.). Cfr. inoltre: B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, Napoli, 1863; *La filos. ital.* ecc.; inoltre il saggio cit. del Gentile, *R. e G.*

Capitolo II. — T. Mamiani, *Del Rinnovamento della filosofia in Italia*, Parigi, 1834; *Confessioni di un metafisico*, in 2 voll., Firenze, 1865. L. Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle*, in 2 tomi, Paris, 1869; *Il fenomeno sensibile e la percezione esteriore, ossia i fondamenti del realismo* (Acc. dei Lincei, 1887-88). G. M. Bertini, *Idea di una filosofia della vita*, in 2 voll., Torino, 1850. F. Ferrari, *La filosofia della rivoluzione*, Londra, 1851 (in 2 volumi). — Sul positivismo: C. Cattaneo, *Opere edite e inedite*, Firenze, 1892; P. Villari, *Arte, Storia, Filosofia*, Firenze, 1884; A. Gabelli, *L'uomo e le scienze morali*, Milano, 1869; A. Angiulli, *La filosofia e la ricerca positiva*, Napoli, 1868; *La filosofia e la scuola*, Napoli, 1888; R. Ardigò, *Opere filosofiche* (sono stati pubblicati finora XI voll.). — Sull'A. cfr.: G. Marchesini, *La vita e il pensiero di R. Ardigò*, Milano, 1907. Organo del positivismo, dal 1881 al 1891 è stata la *Rivista di filosofia scientifica*, edita da E. Morselli. Cfr. inoltre la *Rivista di filosofia e scienze affini*, edita da uno scolaro dell'Ardigò, il Marchesini. (Questa rivista s'è fusa dal 1909 con la *Rivista filosofica* del Cantoni in una *Rivista di Filosofia* ed ha assunto un indirizzo eclettico). — Intorno alla filosofia dualistica: F. Bonatelli, *Pensiero e conoscenza*, Bologna, 1864; *Percezione e Pensiero* (Atti del R. Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, tomo III, serie VII, 1892). C. Cantoni, *E. Kant*, vol. I.: *La filosofia teoretica*; vol. II: *La filosofia pratica*; vol. III: *La filosofia religiosa, la critica del giudizio e le dottrine minori*, Milano, 1879-1884. F. Acri, *Videmus in aenigmate*, Bologna, 1907. F. de Sarlo, *Studi sulla filosofia contemporanea*, Roma, 1901; *I dati dell'esperienza psichica*, Firenze, 1903; inoltre vari articoli pubblicati nella *Cultura filosofica* da lui diretta. B. Varisco, *Scienza e opinioni*, Roma, 1901; *I massimi problemi*, Milano, 1910. Recentemente il Varisco ha pubblicato un altro volume: *Conosci te stesso*, Milano, 1912, di cui abbiamo parlato nell'Appendice. — Sul neo-kantismo: F. Fiorentino, *Elementi di Filosofia* (ad uso dei licei) ed. dal Gentile, Napoli, 1907; F. Masci, *Una polemica su Kant, l'Estetica trascendentale, e le Antinomie*, Napoli, 1872; *Le forme dell'intuizione*, Chieti, 1881; *Il materialismo psicofisico e la dottrina del parallelismo in psicologia*, Napoli, 1901; P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, Torino, 1904.

CAPITOLO III. — Sull'hegelismo: A. VERA, *Introduction à la philosophie de Hegel*, Paris, 1855 (1864²); *La logique de Hegel*, Paris, 1859. B. SPAVENTA, *La filosofia di Gioberti*, Napoli, 1863; *Saggi di critica filosofica, politica, religiosa*, vol. I, Napoli, 1867 (1883²); *Esperienza e metafisica*, opera postuma a cura di D. Jaia, Torino-Roma, 1888; *Scritti filosofici*, con note e un discorso sulla vita e sulle opere dell'Autore, a cura di G. Gentile, Napoli, 1900; *Principî di etica*, a cura di G. Gentile, Napoli, 1904; *Da Socrate a Hegel*, nuovi saggi, a cura di G. Gentile, Bari, 1905; *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di G. Gentile, Bari, 1908; *Logica e metafisica*, a cura di G. Gentile, Bari, 1911. — Della *Storia della letteratura italiana* di F. de Sanctis è stata fatta testè una nuova edizione a cura di B. Croce (nella Collana *Scrittori d'Italia*). — Sul marxismo: A. LABRIOLA, *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia*. I: *In memoria del manifesto dei comunisti*, Roma, 1895 (1902³); II: *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, Roma, 1896; III: *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, Roma, 1902²; B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Palermo, 1900 (1907²). — Di B. CROCE cfr.: *La filosofia dello Spirito*. I: *Estetica, come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Palermo, 1902 (1912⁴, Bari); II: *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, 1908²; III: *Filosofia della Pratica. Economica ed etica*, Bari, 1908; *Saggi filosofici*. I: *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Bari, 1911; II: *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, 1912; v. inoltre la *Critica*, cit. Intorno a questa rivista sono sorte due collane di testi: *Classici della filosofia moderna*, e *Scrittori d'Italia*, per l'editore G. Laterza di Bari. — Di G. GENTILE, oltre gli articoli che va pubblicando in *Critica*, cfr.: *Rosmini e Gioberti*, Pisa, 1898; *Il concetto scientifico della pedagogia*, Roma, 1900; *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli, 1903; *Il concetto della Storia della filosofia*, Pavia, 1908 (dalla *Rivista filosofica*); *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, 1909; *L'atto del pensare come atto puro*, Palermo, 1912 (*Annuario della biblioteca filosofica*, vol. I).

Rimando all'Appendice per la rassegna bibliografica degli scritti pubblicati posteriormente al 1912.

Avvertenza. — Nel testo abbiamo generalmente rispettato la cronologia; ma evidentemente, dove si parla di scrittori contemporanei, è il criterio dell'esigenza di pensiero che essi rappresentano quello che decide del posto che spetta a ciascuno. Lo stesso criterio vale per ciò che concerne i vari periodi dell'attività filosofica di uno stesso pensatore.

INDICE DEI NOMI

Non sono inclusi in questo indice i nomi degli autori citati nella nota bibliografica.

INDICE

Parte seconda

LA FILOSOFIA FRANCESE

PARTE TERZA

LA FILOSOFIA ANGLO-AMERICANA

PARTE QUARTA

LA FILOSOFIA ITALIANA

OPERE DELLO STESSO AUTORE

Storia della filosofia:

- I. *La filosofia greca*, 2 voll., 1963[9].
- II. *La filosofia del Cristianesimo*, 3 voll., 1961[6].
- III. *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, 1961[6].
- IV. *L'età cartesiana*, 1958[5].
- V. *L'età dell'Illuminismo*, 1964[6].
- VI. *Da Vico a Kant*, 1964[6].
- VII. *L'età del Romanticismo*, 1957[4].
- VIII. *Hegel*, 1963[4].
- IX. *La filosofia contemporanea*, 1964[8].
- X. *Filosofi del Novecento*, 1963[6].

L'esistenzialismo, 1954[5].
Sommario di storia della filosofia antica, medievale e moderna, 1952 .
Sommario di storia della filosofia italiana, Principato, 1925.
La scienza come esperienza assoluta, 1912.
Problemi della conoscenza e della moralità, Principato, 1926[2].
Il pensiero politico meridionale nei secc. XVIII e XIX, 1954[3]
Storia del liberalismo europeo, 1959[6].
L'Impero britannico, Vallecchi, 1921.
Il ritorno alla ragione, 1946.

Edizioni scolastiche

Cartesio, *Il discorso sul metodo*, Vallecchi, 1938[3].
Kant, *Il principio della moralità*, Principato, 1934[2].
— *Pensiero ed esperienza*, 1956[8].
— *Principi di estetica*, 1948[2].
Leibniz, *La monadologia*, 1957[4].
Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, 1956[5].
G. de Ruggiero F.-Canfora, *Breve storia della filosofia*, 3 voll., 1955.